

تراث الإنسانية

**سلسلة تتناول بالتحريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية**



الوزارات المشاركة،

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفني
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

اللجنة العليا

فوزى فهمى رئيساً
أحمد على عجينة
أحمد زكريا الشلق
جر جس شكري
جمال القبطانى
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بدوى
محمد شعير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
هيثم الحاج على المشرف العام

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

عباس محمود العقاد

د. زكي نجيب محمود

إبراهيم زكي خورشيد

د. عبد الحليم منتصر

على أدهم

إبراهيم الأبياري



موسوعة تراث الإنسانية / تحرير: عباس محمود العقاد
... (وآخ) - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،
٢٠١٥.

٥٢٨ ص، مج ٧ - ١٢: ٢٥ سم.

المحتويات: تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية.

تدمك ٢-٣١١-٩١٠-٩٧٧-٩٧٨

١ - دوائر المعارف العربية.

أ - العقاد، عباس بن محمود بن إبراهيم بن مصطفى،

١٨٨٩ - ١٩٦٤.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٥/١٠٠٤٤

I.S.B.N 978- 977- 910-311-2

ديوى ٠٣١

توطئة

الحقيقة المؤكدة التي تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هي أن تجليات الارتقاء في الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفي والفكري والثقافي للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة في استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشة جاهزة متوارثة في مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفي الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، في حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته في سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف ويتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التي تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التي تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضاً أن لا شيء يتأبد في الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام - بوصفه أداة الانتصار الإنساني - يشكل إدراكاً معرفياً عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التي تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابياً في مواجهة صورة الوجود الحقيقي أمام الممكّنات المفتوحة التي يتجهها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحولها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلي لزمن اجتماعي، فالقراءة هي البداية الكبرى التي إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث في غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شيء، استناداً إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوباً عن التكوين الذاتي، والفعل الاجتماعي، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ بنابيع تخيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويماً للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» ونظلمه، تحقيقاً لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التي تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدي إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضاً بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي في تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعي، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاتف المؤسسي، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، في دعم «مكتبة الأسرة»، لتبديد التمايز في ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذي يحرم الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاتف المؤسسي في دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقاً من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييراً يلبي طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكرياً وثقافياً في ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمي

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الضفادع لأرسطو طائيس

بقلم الدكتور محمد صبيح خفاجة

أشعار مشوقة للورجينييف

بقلم الأستاذ علي أدهم

معجم الأدباء لياقوت الرومي

بقلم الأستاذ إبراهيم الأبياري

مرتفعات ورنج لإدلي بروني

بقلم السيدة هوفية عبدالله

الجامع لفقران لأدوية والأغنية لابن البطار

بقلم الدكتور عبد الحليم منصر

العقد الاجتماعي لمحمد عاكف روض

بقلم الدكتور حسن سفيان

المجلد الأول

٧

الضفادع لأرسطوفانيس

بقلم

الدكتور محمد صفير خفاجة

أستاذ الدراسات اليونانية ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة

نشأة الملهة^(١) اليونانية وتطورها

ظهر إبيخارموس (Epicharmos) ٤٨٥ ق. م ، فهذب هذه الأناشيد وألف منها ، لأول مرة ، ملهة قصيرة ؛ أخذت تتطور وتحرر بين يديه حتى استمدت موضوعها من الحوادث اليومية التي تثير الضحك ، وصور فيها شخصيات هزلية (التابع ، الجندي المغرور ، السكير) ويؤكد أرسطو أن هذه الملهة التي ابتكرها إبيخارموس انتقلت من صقلية إلى أثينا، حيث بلغت أقصى درجات الكمال في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وليس من السهل أن نتتبع مراحل تطورها، ونذكر التجديدات والتغيرات التي أضافها كل شاعر من شعرائها ؛ لأن الغموض أحاط بتطورها وارتقائها . وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله «لنا نعرف كل ما طرأ على المأساة من تطورات متتالية ، ونعرف من نظم فيها ؛ أما الملهة فنجهل نشأتها»^(١). ولكننا نستطيع ، رغم هذا الغموض ، أن نستمد بعض المعلومات من مسرحيات أرسطوفانيس التي وصلتنا . فمنها نعرف أن الملهة تطورت حتى أصبحت تصور لنا المجتمع الأثيني تصويراً دقيقاً ، وتعالج شتى الموضوعات التي كانت

ارتبطت الملهة بعبادة ديونوسوس إله الخمر ؛ فنشأت من الأغاني المرحية التي كان يردددها أهل الريف في أعياد هذا الرب ، عندما يتركون بيوتهم ، ويمثلون الطرقات ، ويقيمون المهرجانات ، ويسرفون في الأكل والشراب حتى يفقدوا وعيهم ، ويخرجوا عن وقارهم ، فيقوموا باستعراضات ماجة ، يغنون فيها ويرقصون ، وقد لبسوا ثياباً تثير الضحك ، وتوجوا رؤوسهم بأكاليل من أغصان الشجر وأوراقه . وكانوا يتبادلون ، في هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ، ويتكرون النكات البذيئة ، ويمثلون صوراً مكبرة لعضو الإخصاب Phallos ، وكان يقف بينهم منشد يمجده إله الخمر، ويتغنى بالنبيذ ، وتحيط به جوقة تردد بعض الأدعية والابتهالات . ويقول أرسطو «إن الملهة نشأت من هذه الأغاني (Phallika) التي انتشرت في كثير من بلاد اليونان ، وفي صقلية بالذات حيث

(١) يرى النقاد أن كلمة komodia «ملهة» مشتقة من كلمة komos «استعراض ماجة» . وهم في ذلك يخالفون أرسطو الذي كان يعتقد أنها مشتقة من كلمة kome «قرية» حيث وجدت الاستعراضات الماجة لأول مرة .

(١) أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٤٩ أ وما بعده .

في صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسي للملهاة وتتناول جوهره بالتفصيل .
ويتبع هذه المحاوره خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء براباسس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو تريلة أو ابتهاج للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhemata) ، ينتقد فيها الشاعر مظهرأ من مظاهر الحياة العادية ، ثم يتبع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغاني الجوقة التي تشير أحياناً إلى بعض ما يجري في الملهاة ، تكتفى عادة بذكر ما سينهى إليه الموضوع الرئيسي . أما المنظر الأخير من الملهاة ، فكان يعرف بالخمسة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهي باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هي الملهاة القديمة حين بلغت أروع صورها في أثينا في يد خيوندس Chionides الذي عاش في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos (٥٢٠ - ٤٢٣ ق . م) ، وهو أعظم الشعراء الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهاة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شبه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه « إنه هذا حذوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاؤه مقدعاً ، ونهكته صريحاً ، لم يعبر عنه بكلمات رقيقة ، كما فعل أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال من لا أمانة عندهم ، ولا خلق لهم » .

أريستوفانيس : نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهاة القديمة ، فإنها ، في رأى النقاد ، لا تقاس بعبقريه أريستوفانيس ، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيماً للملهاة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا

تشغل بال الآثينيين في القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ؛ وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها في إدارة الشؤون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعليم بالدراسة والتحليل ؛ وتارة تعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدبي . ولقد ارتقت لغتها رقياً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التي كانت تؤيدها في المجتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فيها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوي على ألفاظ من اللهجة العامية التي تعبر بدقة عن النكات والشتائم البذيئة ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدي إلى الفوضى والاضطراب في التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ؛ ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان يحدث في المساة . أما الجوقة الغنائية في الملهاة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد ضد الآخر ، وتحسيس هذا ضد ذلك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب ضد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكانوا يضعون أقنعة تخفى وجوههم ويلبسون ثياباً تلائم أدوارهم المضحكة (الطيور ، الزناجر) .

وعندما ارتقت الملهاة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة : وكانت تنظم في وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر بوضوح إلا في مسرحياته . وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهاة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة ، والفكاهات المثيرة التي تهيء الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع . ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين

بعد مماته . امتاز بنكته البارعة ، ولمزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ؛ لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها ؛ هاجم التجرين بالحرب ، ورجال الدولة ، والساسة من متملقى الشعب الغافل الذى يسمح لهم بأن يخدعوه . وهاجم السفسطائيين مثل سقراط^(١) والأدباء مثل يوربيديس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانتقد مجلس الشيوخ ، والجمعية العمومية ، والمحاكم المختلفة وكان حوارته يتدفق فى حيوية فياضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجاً ولو أن الشاعر كان يعرض عن خشونته بروح الفكاهة والنكته الحاضرة . وكان يحب لإضحاك الناس ، ويحاول حمايتهم من غباوتهم ومن يخدعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهتمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقداً مرأً لفشلهم الذريع فى إدارة الشؤون العامة . فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiastizousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هى أن تتولى النساء أموراً حتى تستقر وتزدهر بعد أن انهارت وآلت إلى الزوال على أيدي رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويبرمون المعاهدات اليوم لينقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجعاً للمرتزقة الذين يتفاوضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفى مسرحيته « أهل أخارناى » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسبرطة ؛ ويهاجم الداعين إليها ، ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون يخدعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون منها أموالاً طائلة ، ينفقونها فى اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة

(١) اعتبره الشاعر زعيماً للسفسطائيين وصوره هكذا فى مسرحية السحب ولكنه كان مختلفاً فيما ذهب إليه من آراء لا يتسع المجال لمناقشتها هنا .

جشعون يطمعون فى مجد زائف . ونظم ملهامة « البابليون » انتقد فيها كليون الزعيم الشعبى انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء منها بصعوبة . ولكن مضايقات الزعيم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تكن عزم الشاعر . ولم تقلل من حماسه للنهوض برسائله ، ودليلنا على ذلك أنه استمر فى التأليف وكتب أربعين مسرحية قبل أن يموت فى سن الستين ، وصلتنا منها إحدى عشرة هى : أهل أخارناى^(١) ، الفرسان ، السحب ، الزناير ، السلم ، الضفادع ، الطيور ، النساء فى أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوستراتا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذى نعرفه عنه هو ما يذكره فى مسرحياته ، وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك ؛ لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية ، واعتمدوا فى ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٢٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق . م^(٢) ؛ ولكن يظهر أنه نظم ملهاتين وتقدم بهما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار إليه ، ويقال إنه تقدم بهما بأسماء مستعارة ، ولعل إخفاء اسمه يعزى إلى صغر سنه ، كما يرى هؤلاء النقاد ،

(١) أسماها باليونانية :

Acharnai, Hippias, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoi, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ekklesiastizousai, Lusistrata, Ploutos.

(٢) اختلفت الروايات فى تحديد تاريخ مولده : ٤٥٦ ، ٤٥٤ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ق . م ؛ انظر أحدث المؤلفات القيمة التى

عاجلت هذه النقطة ، ورجعت التاريخ الأخير

Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs, London, 1958. Introduction.

ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة في المسابقات المسرحية ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة في يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها في بضعة عبارات فنقول : ان أريستوفانيس ولد ، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد في تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد في جزيرة ليندوس ، ومن قائل بأنه ولد في جزيرة رودس ، وفي رواية أخرى أنه ولد في أيجينا أو في مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم يمض قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التاريخية التي تشير إليها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذي لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا ، ولقبوه بأعظم الملهاة القديمة لأن مسرحياته دلت على روعة الديمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التي سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحانيين . وما أعظم أريستوفانيس الذي اجترأ على مهاجمتهم وأخلص في توجيههم . فاستحق بفضل إخلاصه وجراته تلك العبارة التي نقشت على قبره تمجيداً له « لقد حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم نجد أحسن من قلب أريستوفانيس » .

منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، في العالم اليوناني ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى في أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية في أربع أخرى^(١) ، وهذا نصر لم يحرزه أي من شعراء الملهاة بمختلف

أنواعها^(٢) . فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفي مقدمتهم أفلاطون الذي صورته في المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، في الجمهورية ، أما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التي أشرنا إليها من قبل^(٣) .

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ؛ فقلدوا مسرحياته ، أما المرئي كونتليانس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدقق حوارها بخاصة في الأجزاء الخطابية^(٤) ، لذا كان هذا الناقد الروماني يعتبر هوميروس وأريستوفانيس نموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهاة ببراعة النكتة ، وتوقد القريحة^(٥) .

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً في عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ، وتبعهم في ذلك شعراء فرنسا وكتابهم الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس في أسلوبه وبخبرته اللاذعة ؛ ومنهم من تقمص روحه ، وحاكى طويقته في النقد ، ومنهجه في التصور . ويعتبر رابليه (Rabelais) زعماً لهذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين وموليير واقتفيا أثر الشاعر اليوناني في مطلع حياتهما . وقلده في إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزي ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

(١) انقسمت الملهاة اليونانية إلى « قديمة » وكانت تتناول الموضوعات التي عالجها أريستوفانيس ، « متوسطة وحديثة » وظهرتا بعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذتا لها موضوعات تافهة كوصف السكر ، والجبن ، والمنافق .

(٢) hai charites, temenos ti labein hoper (٣) ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم نجد أحسن من قلب أريستوفانيس .

(٣) قوانين الخطابة ١٠ ، ١١ ، ١٥ .

(٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

(١) نال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابليون ، أهل أخارناني ، الفرسان والضفادع ، والجائزة الثانية على : الضيوف ، الزنايم ، الطيور ، السلام .

حاز أريستوفانيس اعجاب كثير من الكتاب مثل بروننج (Browning) وسونبرن (Surnburne) فتعددت ترجماته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت في المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة ، فلاقى نجاحاً عظيماً لا في هذه الدول فحسب ، بل في الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثاني ملهاة الضفادع والسحب والسلام في الترجمة العربية التي نشرناها في مشروع الألف كتاب .

الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح ، وقد ارتدى ملابس هيراكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصيح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى ؛ ليرجع يوربيديس إلى أثينا التي كانت قد أقفرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين . وبعد أن يوضح له هيراكليس معالم الطريق الذي سبق أن اتبعه في الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس في رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحيرة التي تقع على شواطئ هاديس ، يعبرها ديونوسوس في زورق خارون ، الملاح الذي يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عبوره ، نشيد الضفادع التي تسكن مستنقعا قريباً من البحيرة ، فيقاطعها ، ويتحداها في المقطرة على الإنشاد ، وتجرى بينه وبينها مباراة غنائية ، تنتهي بفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانثياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر في الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطئ تأخذ الجوقة في ترديد مقطوعات دينية وسياسية ؛ ثم يقترّب ديونوسوس وكسانثياس من مملكة بلوتون ، إله الموتى ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول ، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونيه في أداء واجبه . عندئذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس

في أن يخدع أياكوس ويضلله ؛ وفجأة يصل خادم آخر بعثت به بروسربينا زوجة بلوتون ليدعو هيراكليس الزيف (أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الخادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق ، ويتهمان ديونوسوس بأنه احتال عليهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ويهددانه بالانتقام ، ثم يخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيداهمون كسانثياس ، ويهجمون عليه في عنف شديد ظناً منهم بأنه هيراكليس ؛ فيؤكد الخادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فيما مضى . عندئذ يعلن ديونوسوس (وقد ارتدى ثياب الخادم) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنان إلى أياكوس أن ينال عليهما ضرباً بالسياط ليعرف الحقيقة فيضربهما ضرباً مبرحاً ؛ ليتعرف على شخصيتهما ؛ فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآفة ، بطبيعتهم ، لا ينامون ويفشل أياكوس ، ولا يستطيع التمييز بينهما ، فيتخلّى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إله العالم الآخر وزوجه .

عندئذ يخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسانثياس مع خادم بلوتون . وهنا ينتهى الجزء الفكاهي من الملهاة ؛ وهنا أيضاً نقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلي في عصره .

ولقد لاقى هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الآثيني لأول مرة عام ٤٠٥ ق.م . ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تتله إلا الإلياذة^(١)

Stanford (W.R.) : Aristophanes, Frogs, (١)
p. 10. Cf., Roger (B.B.) : Five Comedies of
Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.

فما السبب في أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزل السامية ؟ أيرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة، وطرائف شائقة ؟ أم إلى ما عاجلته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية ؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة في النقد، ونظريات هامة في طبيعة الشعر ووظيفته ؟

يحتمل أنها نالت إعجاب الآتينيين لأهميتها السياسية ولكنها في الواقع لم تشتهر في العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثارت اهتمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبي يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية، وتحليلاً دقيقاً لمسرحيات أبسحولوس وسوفوكليس ويوريبيديس ، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث في وظيفة الشعر وطبيعته ، لذا وصف النقاد الغربيون^(١) «الضفادع» بأنها تفوق أعمال دريدن دقة ، ومقالات كولردج عمقاً ، وأبحاث أرنولد وسان بييف أصالة .

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى ، وخلت أثينا من شعرائها الكبار ، وأصبحت تعج ، كما قال ديونوسوس ، بمئات من المتشاعرين الذين حطوا من قدر الفن : « فلم يوجد بينهم شاعر أصيل بارع ، ينظم شعراً سامياً ، بل كانوا جميعاً يوهون بالفشل ، وتخفى أسماؤهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها » . لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوريبيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت في حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع بخلاف شديد قد احتدم ، قبل مجيئه بلحظات ، بين أبسحولوس الذي تربع على عرش المأساة ، وبين يوريبيديس الذي يريد أن يقتصب العرش منه ويحتل

Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, (١) p. 23.

مكانه . ويقترب ديونوسوس من الشاعرين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع ، فيطلبان إليه أن يحكم بينهما ، فيقبل التحكيم ، ثم تبدأ المباراة . فينتقد كل منهما الآخر في لغته وأسلوبه ، وفلسفته الخلقية ، وفي مقدمة مآسيه ، وفي تركيبها ووظيفتها ، وفي أوزانه وأشعاره الغنائية ، وزعم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر . فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما ، فيسأل كلا منهما رأيه في سياسة القائد الآثيني المشهور ألكياديس ، فيقول يوريبيديس « إنه يكره الرجل الذي يتلصق في خدمة وطنه ، ويسارع إلى إلحاق الضرر به ، الرجل الذي يسعى إلى تحقيق مآربه الشخصية ، ولا يؤدى واجباته القومية » . ويرد أبسحولوس قائلاً : « لا ينبغي أن نربي أشبالاً في المدينة أما إذا ربينا واحداً ، وكبر بيننا ، فيجب أن نرضى عن تصرفاته » .

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشاعرين ، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصيح السديد إلى أثينا في محنتها الشديدة ، فيعبر يوريبيديس عن رأيه قائلاً : « يجب علينا أن نرتاب في هؤلاء الذين نتق فيهم اليوم ، ونعتمد على الذين لم نتق فيهم من قبل ، وأن نلجأ إلى وسائل غير تلك التي اتبعناها فيما مضى » . أما أبسحولوس فينادى بدفع الضرائب والاستمرار في الحرب . وعندئذ يقترب بلوتون ، إله الموتى ، من ديونوسوس ، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذي يفضلهُ ، فيقرر الحكم فجأة إرجاع أبسحولوس إلى أثينا .

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدبي في تفضيل شاعر على آخر ، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين ، أبرز فيها محاسن كل منهما ومثاليه .

فراه يبدأ بمدح يوريبيديس ويثني على منطقة القوى وحججه البراقة (٨٣١) ، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، وقياس الأبيات

الحروب^(١) (١٠٣٠ - ١٠٣٥) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر في المجتمع هي تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة . والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة بمثل هذه العبارات ثم ينساها أو يناساها في نهاية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة في تفضيل الشاعر الذي تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سماعه (١٤١٣) ، فيختار أيسخولوس . ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، براءة يوربيديس الفنية التي تظهر بوضوح في تركيب مأساه ، وصياغتها في أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف ببراءة في تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلماذا إذن فضل عليه أيسخولوس ؟ لأنه كان يملأ مأساه بالحروب التي يصفها ويتغنى بها ويشيد بمن يخوضون غمارها ؟ أم لأنه كان ، في رأى أريستوفانيس ، يعالج موضوعات أجمل من تلك التي تناوّلها يوربيديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد في مسرحياته^(٢) الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذي يعالجه ، والبراعة الفنية في بناء المسرحية ، وآمن بأن أيسخولوس ويوربيديس يستحقان التمجيد ، لأن أحدهما موهوب في اختيار موضوعاته ، والآخر بارع في فنه ، فإذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الظروف السياسية آنئذ فرضت عليه ألا يمدح

قياساً دقيقاً بوضعها في الموازين والقوالب المربعة (٧٩٥ - ٨٠٠) ، ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التي تحط من قدر المأساة . ومع ذلك تبدأ المباراة ويعيب يوربيديس على زميله الطريقة التي كان يستعملها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامتة ، وقد أخفت وجهها لا تلفظ ببنت شفة ، رغبة منه في خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لفته التي يحشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يوربيديس إلى تخليص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإبهام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل أشرك الجميع في الحوار ، السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ - ٩٥٠) ، كما علم الآثينيون كيف يقيسون الشعر ، وكيف يخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقلبون كل شيء على كافة الوجوه (٩٧١ - ٩٧٩) ، وحب إليهم البحث والتحليل .

فرد أيسخولوس على هذه الاتهامات قائلاً : « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الرائعة التي تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك في كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفتخر أيسخولوس بأنه ملأ المأساة « بالحرب والجنود البواسل والشباب القوي الذين يعيشون بين الحراب والرماح ، والقبعات والخوذات ؛ لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هي معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك بأن أشهر منشدى اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة ، وأعمال الزراعة ، وتنظيم المعارك ، والشجاعة في

(١) الإشارة هنا إلى أوديبوس وموسايوس وما مشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ، وإلى هيسودوس الذي يصفه ببضعة سنين .
(٢) أهم أريستوفانيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة في كثير من مسرحياته ، بخاسة في : أهل أخارناني ، السحب ، النساء في أعياد ديميتري ، الضفادع .

يوربيديس الذى كان يهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين فى ماراثون وسلاميس ، وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التى أدت إلى إحرازه .

يجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقته . لقد عبر عن رأيه فى تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين ، أعداء يوسبيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببرايعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التى أصدرها ضد يوربيديس لا تريد على فكاهات أوردتها فى ملهاته بقصد التسلية والترويح . فنلا قوله على لسان أيسخولوس : « إننى أرفض المباراة مع يوربيديس لأن شعري لم يمت ، فى حين أن شعر زميلي قد مات وأتى معه إلى عالم الموتى » ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر فى الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثيرة أراد بها أن يضحك المتفرجين ، ويبين لهم أن تحليل الشعر تحليلاً دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، فى المسرحيات التى تناول فيها دراسة الشعر التمثيلى ، بأنه كان معجباً بـيوربيديس الذى كان يتمتع بشهرة فائقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما يتضح من عشرات الأبيات الرقيقة التى استشهد بها أريستوفانيس فى ملهاته « النساء فى عيد تسوفوريا » حيث صور يوربيديس فى صورة « رجل مخلص لصديقه ، بارع فى فنه ، عميق فى تفكيره » وقد بلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا يحلوه إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتراس منها وترديدتها فى مسرحياته حتى أن كراتينوس اتهمه بتقليد يوربيديس ، كما اشتق النقاد من اسم الشاعرين مصدراً يدل على هذه المحاكاة^(١).

(١) « يوربيد أريستوفانزين » "Euripidaristophanzein" انظر :

Ehrenberg (V.) : The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

كيف يقال إذن : إن أريستوفانيس نظم « الضفادع » لهاجم يوربيديس^(١) وكيف يفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوربيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميليه ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصداقتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثانى سار ممتع (١٤١١ - ١٤١٣) . فكيف نتجاهل هذا الرأى الصريح ؟ وهل كان فى مقدور أريستوفانيس أن يقلل من شأن يوربيديس بعد أن اعترف ببرايعته الفنية (٨٩٥) التى تتجلى فيما أدخله على المأساة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يوربيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التى لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور بخلدنا ، وجعلها تتكلم فى شتى الموضوعات التى حرمها عليها أيسخولوس وسوفوكليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملاً ، فبعد أن كانت تسرف فى المناقشات الدينية التى لا تضر ولا تنفع أصبحت تعنى بالموسيقى والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد ببراعة فى التعبير (٨١٥ - ٨١٧) ، ودقة فى تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة فى المأساة وضرورة الاعتماد عليها فى أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الذى أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوربيديس مغالاته فى فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهتمامه بتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ويخرجون على التقاليد ويهاجمون

(١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر زميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ؟ وهذا حكم « على سري » . فن الواجب أن نفهم الحياة الآثينية فى ذلك الوقت لنذكر الظروف التى نظمت فيها الضفادع ، انظر Deschanel (E.) : Études sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

العبادات القديمة (٨٩٢ وما بعده) ، وهذا نقد لا يقلل من شأن يوريبيديس كشاعر فنان مبدع ، إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثيره بالسفسطائيين ، ويظهر أنه نسي أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوريبيديس ، واعتبروه هو الآخر مستولاً عن نبذ القديم ونشر المبادئ الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات ، فنحن نرى أن أريستوفانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليعث يوريبيديس حياً ، ويعود إلى أثينا لأنها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المجدد ، وكان صادقاً أيضاً حين وافق ديونوسوس على إرجاع أبسحولوس لأنه ممتع مفيد . وبذلك يكون قد اعترف بعظمة يوريبيديس الفنية ، وبين لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهتم بالموضوع قدر اهتمامه بالشكل وبركيب المأساة تركيياً فنياً يشهد ببراعته اللغوية والموسيقية والغنائية ، وعبر أيضاً عن إعجابه بأبسحولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات جدية نبيلة تهدف إلى تلقين الفضائل وتعليم الأفكار النافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهاة ليهاجم يوريبيديس ولم يكن ناقداً متحيزاً - بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة ، اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية: الابتعاد عن المبالغة والتهويل ، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفني في قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأى السديد مقياسين هاميين في تقويم العمل الأدبي والحكم عليه .

لهذا كله سباه العلماء « خالق النقد القديم »^(١) ،

(١) Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.

وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بنى أحكامه في النقد على أسس جالية ، وأخرى نفعية ، واتبع في نقده منهجاً علمياً سليماً ، فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة منفصلة ، وتحليلها تحليلًا دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأديب وحياته ، أثر ذلك على عمله الأدبي ، وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفني في نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنه لم يغفل الأهداف الدينية والخلقية التي يرى إليها الأديب ولكن هذا لا يعني أنه لم يتأثر بالزرعة الواقعية التي تميزت بها الفنون والآداب اليونانية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قيود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اتبع الأسلوب التعللي في النقد ، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه يوريبيديس في تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالها وروعها .

ولعلنا لا نبالغ في القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهاة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز في القرن الخامس تعزى ، إلى حد بعيد ، إلى ملهاة « الضفادع » التي يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدها بالقراءة والدراسة للحكم على نازلمها « كشاعر موهوب وناقد بارع » .

نماذج من الضفادع^(١)

الحوقة : إننا نريد ، أيها الشاعران البارعان ، أن نعرف الطريق التي يسلكها كل منكما في نظم أشعاره ، إن لسانكما

(١) راعينا في اختيار هذه النماذج أن تعبر للقارئ عن معنى متكامل ، وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المحلقة من النص ، لأنها استطراد لا يؤدي حذفه إلى غموض في الفكرة . انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة التي نشرناها في مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما متحفزة . فقد نسمع من أحداً كما كلمات المدينة المصقولة المنمقة ، ومن الآخر كلمات ينزعها من جذورها ، ويتركها تتدفق بلا توقف في مكان مليء بالأتربة .

رئيس الجوقة : عليكما أن تبدأ فوراً ؛ ولكن تجنبنا ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تنبدل في القول ، ولا تنطق بما ينطق به عامة الناس .

يوربيديس : سوف لا أتكلم عن نفسي ولا عن مقدرتي في الشعر إلا في النهاية ؛ ولكنني سأبدأ الآن باقتناع ذلك الرجل الدجال (أبسخولوس) ، وأشرح الحيل التي كان يستخدمها ليخدع المتفرجين السذج الذين تأثروا بفن فرونيخوس ، الذي كان يبدأ أولاً بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، ويجعلها تجلس بمفردها ، ولا تكشف عن وجهها ، كأها دمية لا تلفظ ببنت شفة .

• • •

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان يتصرف هكذا ؟

يوربيديس : كان يحتمل على المتفرج ، ويتركه يخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا بعض المقاطع ، ثم تجرى الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خبيث مخادع ! أكنت مخدوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (مخاطباً أبسخولوس) لم تعبس وتكشر عن أنيابك ؟

يوربيديس : لأنني أدحض حججه وأضايقه . وبعد هذه السخافات عندما يصل إلى منتصف المأساة كان ينطق بعدد من الكلمات الضخمة التي تشبه الثيران ، كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لي !

ديونوسوس : اسكت !

يوربيديس : أما الألفاظ الواضحة فكان لا يستعمل منها شيئاً .

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض أسنانك !

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل في مسرحياتك ؟

يوربيديس : ما أن تسلمت منك المأساة بعد أن حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ، وخلصتها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم تجنببت الثروة والمهاترة ، وتجنببت الغموض والإبهام ، وجعلت أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، فكرة المسرحية الأصلية : واستعملت الجمل البسيطة ، وقللت الحركة ومزجت بها المناجاة ، ولم أسمع لأحد أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل كان الجميع يشتركون في الحوار ، السيد والسيدة ، والصبية والعجوز ، إذا دعت الضرورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة البالغة ؟

يوربيديس : لا . بحق أبوللون، إنى لم أفعل إلا ما هو ديمقراطي .

ديونوسوس : (مخاطب يوريبيديس في صوت منخفض) : عزيزى ، دع هنا جانباً لأن الكلام فى هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوريبيديس : ثم علمت هؤلاء (جمهور المتفرجين) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوريبيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعد الدقيقة ، وقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويبصرون ، ويفهمون ، وكيف يتفنون ويتشككون ، وكيف يقلبون كل شئ على مختلف الوجوه

أبسخولوس : هذا صحيح !

يوريبيديس : وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المنزلية التى نألفها ونعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتى وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأننى لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف بمشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً يمتطون جياداً مطهمة تزينا جلاجل رنانة .

تلك هى الأفكار التى رددتها كثيراً فى مسرحياتى وألقيتها على مسامع المتفرجين (يشير إليهم) ، وطبعها فى نفوسهم بأن أدخلت فى أشعارى المنطق والبحث والتحليل ، فأصبحوا يفكرون فى كل شئ ويفحصونه ،

ويهتمون بإدارة المنزل اهتماماً أزيد ، ويدرسون بعناية فائقة كيف يحدث هذا ؟ وأين يوجد ذاك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

الجوقة : أى أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا يجرى ! هيا أخبرنى ما قولك فى هذا

رئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يونانى أوجد الألفاظ الفخيمة ، واستعمل فى المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء الينبوع ينهمر ويتدفق .

أبسخولوس : لقد أغضبتنى هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أعمائى ، ولكن أجبنى (مخاطباً يوريبيديس) - حتى لا تظن أننى عاجز - ماذا يجب توفره فى الشاعر ليحوز إعجابنا

يوريبيديس : براعته وتوجيهاته ، لأننا نخلق مواطنين أصالح .

أبسخولوس : قل لى أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخبار .

يوريبيديس : وما الدور الذى قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

أبسخولوس : نظمت مأساة تملؤها الحروب .. انظر معى . كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء ! فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، ونهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحه الأرض وأعمال الزراعة ؛ أما هوميروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظم المعارك

والشجاعة في الحروب ، ومعدات
المحاربين .

يوربيديس : وعندما تنطق بكلمات كالجبال ضخامة
أتقصد بذلك أنك تعلم الفضائل ؟ إنما
كان ينبغي عليك أن تستخدم لغة
البشر .

أبسخولوس : ولكن يتحتم علينا ، أيها الشيطان ،
أن نبتكر عبارات سامية تناسب
الأفكار والحكم الرائعة ، ومن الطبيعي
أن تستخدم أنصاف الآلهة عبارات
أكثر سمواً ، ويرتلوا ثياباً أكثر

فخامة من ثيابنا ؛ فأنت ترى أنني
علمت الفضائل . أما أنت فقد
قضيت عليها تماماً .

يوربيديس : لماذا ؟
أبسخولوس : أولاً بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة
حتى يظهروا أمام الناس في صورة
تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنني لا أستطيع الحكم بين الشاعرين
لأنني صديق لهما ، وأريد الاحتفاظ
بصدائقيهما . فأحدهما بارع مبدع ،
والآخر سار ممتع .



أشعار منيشورة للإيوان تورجنيف

بقلم

الأستاذ على أرهم

على حساب الشعر، حتى بلغ اللروة في واقعية تورجنيف ودستوفسكى وتولستوى وغيرهم ممن هم أقل منهم شأنًا ولكنهم مع ذلك من ذوى المواهب الأدبية السامية الممتازة .

وقد كان أكثر الكتاب الروسين الذين اشتهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هؤلاء الكتاب بأنهم يعيشون على كدّ الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة يجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الهاوية بينهم وبين سواد الشعب الغارق في الجهالة ، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً مختلفة من طراز الرجل « الزائد عن الحاجة » وبخاصة في مؤلفات تورجنيف وتشيكوف .

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التى لم تستطع تحقيق هدفها وأخذت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنيرة ، ولكن هذا المزيج الاجتماعى القذ لم يكن قوى الصلة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الريبة والقلّة من ناحية

ازدهار الأدب الروسى في القرن التاسع عشر ونضجه، وبلوغه مستوى الأدب العالمى الرفيع، بعد من الغرائب والمدهشات التى تكاد تلحق بالخوارق والمعجزات ، فقبل قرنين ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم في آداب الأمم الغربية ، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً ، وحملها مكرهة على قبولها ، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية ، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المجد، يقتفى آثار أستاذه الحاذق، ويحسن الأخذ عنه ومحاكاته ، ولكنه لا يأتى بمجديد يدل على أصالته ورسوخ قدمه ، وظهر بوشكين (١٧٩٩ - ١٨٣٧) في أوائل القرن التاسع عشر ، ومبكته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسى ، وأعانه في الاضطلاع بهذه المهمة ليرمتوف (١٨١٤ - ١٨٤١) والكاتب الروائى جوجل (١٨٠٩ - ١٨٥٢) الذى مهد السبيل لوثة النثر الروسى .

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً في هذه النهضة الأدبية شأنه في سائر النهضة الأدبية، والانبثاقات الحضارية ، وفي الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم

الطبقة الحاكمة . وبرغم ذلك كان همّ أفراد الطبقة المستنيرة تحرير الفلاحين . ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الخلف بين المثقفين وجمهرة الشعب ، وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم في السبعينيات ، وانضموا إلى جماعات الشعب لينهضوا بالمزارعين ويمزجوا بهم . وقد أصبحت العلاقة بين المستنيرين وسواد الشعب من المشكلات التي استأثرت باهتمام الروسيين . ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم . وقد أصبحت جميع المسائل الخاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل للجماعة المستنيرين . وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية . وبما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية . ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الخاصة . وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوروبية ، والتفكير الغربي وأساليب الحياة الغربية .

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المثقفين بالتقاليد الطبقية والأفكار الدينية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبين . وكان لانقسام المستنيرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى في الحركة الأدبية الروسية ، والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام . ولا تزال آثاره بادية إلى اليوم في أدب روسيا وسياستها .

ومن كبار ممثلي نزعة الاتجاه إلى الغرب في تاريخ الأدب الروسي ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين . وقد ولد سنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما في مقاطعة أوريل الواقعة في جنوب موسكو وشمال أوكرانيا . وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمية . وقد درس حيناً من الزمن في جامعة موسكو ثم في جامعة بتروغراد ، ودرس في برلين بين

سنة ١٨٣٨ وسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيجل هي النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألماني ، وفتح بالثقافة الأوروبية عامة ، ومن ذلك الحين لم يزعزع إيمانه بالحضارة الغربية ، ولم يكف عن الدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسي وفرط حبه للغة الروسية .

وبعد عودته إلى روسيا شارك في الحركة الأدبية الصاعدة . ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذي يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح في منظومته المسماة « باراشا » التي نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر في نظمها بأسلوب بوشكين الذي كان يعجب به أشد إعجاب وطريقة ليرمنتوف ، وفي بعض القصص القصيرة التي كتبها في تلك الفترة ظهر تأثره بجوجل الذي كان يعتبره أحد موجدي الأدب الروائي الروسي ، وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية « شهر في الريف » ومسرحية « سيدة من الريف » وشرع في كتابة « صور صياد » ، وقد وطد هذا الكتاب الذي خلج الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملاً هاماً في إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذي كان يشين الأمة الروسية ويزرى بمكانتها بين الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف في هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ، وكان موضوعه حين ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذي يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتي غير خال من أثر الدعاية . وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير . أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مبتكرة ، وسجل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته في غير مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المفوه والمفكر الأملئ عن رجل واهن العزيمة ، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجائياً حتى تكتمل في أخلاصنا صورة شخصيته ، وهو بأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحماسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن في اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال : إن صور رودين على مثال الزعيم الفوضوى المشهور باكونين .

وقد تلها رواية ليزا أو عش الظرفاء التي ظهرت في سنة ١٨٥٨ وهي آية من آيات الفن الروافى . تدور حول شخصية لافرتسكى أحد الملاك الروسين المثقفين غير المخدوع في زوجته الساذجة اللاهية التي تعيش في خارج روسيا ، وتنشأ علاقة حب بينه وبين ليزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتى الأخبار من الخارج بأن زوجته قد توفيت في حادثة تضادم ، ويستعد الحبيبان للزواج ، ولكن زوجة لافرتسكى تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيبان للقضاء القاسى ، وتلوذ ليزا بالدير ، ويراهما لافرتسكى بعد سنوات في الدير ولكنه لا يتحدث إليها ويصف لنا تورجنيف أثر هذا اللقاء في نفس لافرتسكى وصفاً يرتفع إلى قمة الشاعرية والابداع الفنى وأحسبه من أشجى وأروع ما كتب في الأدب العالمى .

وفي رواية « آباء وأبناء » التي تلها يصف لنا تورجنيف الصراع بين جيلين مختلفين من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٤٠ وجيل سنة ١٨٦٠ ويمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهي من أقوى الشخصيات التي أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوى متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالهدم والتعطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وتهاوته الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهي تعد من خير رواياته من الناحية الفنية ، فقد صور فيها النزعات

من حياة هؤلاء البائسين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمى إلى استلزار العطف ، أو الاستغزاز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبين من وراء السطور عطفه الخفى الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزع من قلوبهم الرحمة ، وتملكهم الجشع ، وقد تجلت في هذه الصور قدرة تورجنيف الفائقة على وصف المناظر الطبيعية وصفاً شائفاً بأسر الطرق وتصوير الأشخاص بسماتهم البارزة الدالة على جوهر شخصيتهم ومكون نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة ، مع جبال السرد وعذوبة الأسلوب وشاعريته ، وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة في مؤلفات تورجنيف التي كتبها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو في شكل الأنف أو صورة الدفن أو طريقة لبس القبعة ، وهي تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرنى بقول المتنبي في ابن العميد :

خلقت صفاتك في العيون كلامه

كالخط عملاً مسمى من أبصرا

وتورجنيف نفسه يقول : إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التي يود أن يؤلف بينها ، فهو كاتب واقعى من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً في أدبه من قوة الخيال واتساعه ، ويمكن بسهولة أن نلاحظ أن دستوفسكى يصف أشخاصه من الداخل ، وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الخارجى ، وهو يمتاز كذلك ببراعته في بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطها .

وقد كانت أولى رواياته المشهورة « رودين » التي ظهرت سنة ١٨٥٥ وهي تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته

السياسية والاجتماعية السائدة في عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والزام موقف الحياء . وقد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جماعة الثائرين ، فالحافظون اتهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدى الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب الثائرين فقد اعتقدوا أنه قلل من شأنه واستهان بأمره . والواقع أن الشيع المتصارعة في روسيا كانت شديدة التعصب لآرائها ، وتعد من يخالفها أدنى مخالفة عدواً لها ، منشفاً عليها ، ولم يكن التصوير الفني الزيه يرضى أى طرف من الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدماً فيلزم أن يجعل منه بطلاً خالص البطولة ؛ ليرضى الحزب الثائر أو يجعل منه وغداً زنياً ليرضى جماعة المحافظين ؛ أما الذين كانوا يعرفون الثائرين عن قرب مثل دستوفسكى فقد ذهبوا إلى أن طراز الشخصية الذى وصفه تورجنيف في روايته لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان تورجنيف قد أقام فترة طويلة في خارج روسيا فقد نصحه دستوفسكى ساخراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقرباً ليرى به الأحوال في روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد في نفس تورجنيف الحساسة ، حتى انتوى حيناً من الزمن أن يمتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الضيق والملل التى استولت عليه في قصيدته من الشعر المنشور التى جعل عنوانها « كفى » وبدأ له أن الحياة خالية من كل ما يثير الاهتمام ويبعث على حب الاستطلاع . ومن أقواله في تلك القصيدة « أن أشد ما يثير الرهبة هو أنه لا شيء في الحياة يثير الرهبة » وهذه الكلمة الموجزة تلخص حالة الإعياء الداخلى ، ونوبة التشاؤم التى استولت على نفس تورجنيف في تلك الفترة وربما كان من أسبابها التى يمكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات النقد التى وجهت إليه ، علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة مدام فياردو جارسيا ، وقد لقى لأول مرة في بتروغراد وهو في مطالع شبابه وظل أسير حبها ، وصريع هواها

طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطونى من جانب واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى تورجنيف سنوات طويلة متقللاً بين ألمانيا وفرنسا . وقد استفاق تورجنيف من الغاشية التى آلمت نفسه بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب روايته المشهورتين « دخان » و « الثرى العذراء » والذى يسترعى النظر في هاتين الروايتين ما يتضمنانه من نقد شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى الغرب كان يمت الحكم المستبد السائد في روسيا وكسل الشعب الروسى ، وتقاعده وصبره على الهوان والضميم وإفراط الروسين في الشراب ؛ وقد وصف لنا تورجنيف حالة المارد الروسى ، وهو يفرك عينيه ليتأهب للوثبة ويثور ثورته المعروفة .

وفي الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة ١٨٧٨ وسنة ١٨٨٢ بدأ يكتب في أوقات متقطعة هذه المجموعة من الخواطر والتأملات والصور والانطباعات ووصف المشاهد والشخصيات التى تجلت فيها قدرته الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت طلائع هذه الأفكار في مختلف رواياته ، ومواقف حياته ولكنه في المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع أشتاتها ، وينظم عقدها ، ويبيدها توضيحاً وتركيزاً في هذه الأشعار المنشورة التى تعد في إيجازها الخلاب وتأملاتها العميقة من خير ما أخرجه الأدب العالمى .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراز الأول فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه وتطالعك من وراء آثارة المتنوعة وآرائه المختلفة ، فهل كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

يروى لنا أندريه موروا في كتابه القيم عن تورجنيف أن إحدى الميدات كتبت إليه يوماً تحضره أن ابنها قد نوى إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها تريد بعض نصائح ، فحار تورجنيف في أمره ، فهو كان يعتقد أنه ليس له فلسفة ، وكان يرى أن الفنان مشاهد قبل كل

شيء ، وأن الفنان الذي يمزج بالشهد بلغى وظيفته حيناً من الزمن باعتباره فناناً ، وأنه قد يستطيع في أعقاب ذلك أن يستعيد في الهدوء العواطف التي اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية . وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار المجردة ينطوى على خطر للكاتب . وهو يحدثنا عن نفسه وطريقته قائلاً « عندما لا يكون أمامي صور معينة ينتشر على الأمر واقع في حبس بيص ولا أدري أين أتجه . ويبدو لي دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتي بأدلة لا تقل قوة عن الأدلة التي أقدمها . ولكن حيناً أتحديث عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف في هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا يمكن أن ينقض ذلك » .

ويقول موروا « إن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو فزعه من الجدل وخوفه من الإغراق في الأحاديث الفلسفية التي كان شديد الكلف بها في مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل ورائه . وأن الناس لا تعيش على هذا النمط ، وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الحمر وأذقائهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم وتهدأتهم . وتجوالهم في الريف وما يمارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة التي كتبت إليه قائلاً « سأقول عن نفسي بصورة موجزة إنني واقعي قبل كل شيء ، يحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنساني ، وإنني لا أعبا فتيلاً بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلقات والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حبي لأي شيء آخر في الدنيا وفي حدود تقديري أقول إنني شديد التأثر بالعظمة وكل ما هو إنساني حبيب إلى نفسي والتعصب للسلافيين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبعي » .

وقد كان تورجنيف أميناً صادقاً في هذه الوثيقة القيمة التي كشف لنا فيها بإيجاز الكثير من خفايا نفسه

ومعدن شخصيته ، وسيتبين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذي يطالعنا من وراء أشعاره المنشورة . وقد كان الشعور بالسأم والشك في قيمة المساعي الإنسانية يقوى في نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن ندخله في زمرة المتشائمين ، فقد كان شديد الإيمان بالحب والخير والجمال . وقد كان عقله يضرب في بيداء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الخفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بين اتجاهات العقل وإحباطات القلب في الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة أوضح - وربما كانت أعنف - في أشعاره المنشورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية في السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلة الخطيرة التي كانت سبب وفاته وهي سرطان نخاع الشوكي ، فغير غريب أن تطالع صور الموت وهو يصارع هذا الداء الخطير ، ولم تعصف الحركة التي كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذي كان باعثه المرض باتزان عقله وسباحة نفسه وجهه للخير ، وقد كتب فيما كتبه في هذه الفترة يقول « لقد لحقتني الشيخوخة وعلائي الكبر وفقد كل ما حولي وكل ما في نفسي لمعانه وبهجته ، والضوء الذي كان يشع من القلب ويظهر الحياة في لونها وانطلاقها وحركتها ، هذا الضوء قد كاد ينطفئ في نفسي ، إنه في سبيله إلى الخمود تحت غشاء الرماد الذي تكاثف » . ولكن هذا الداء الويل الذي نغص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما في طاقة البشر احتمالاً لم يغير من طباعه ، قال في إحدى المناسبات لصديقه بافلوفسكي وقد اشتدت به الآلام المبرحة « لست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيب من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالاً كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحبت الناس وهم كذلك
أحبوني ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتيح لي من السعادة
ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ،
وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتي وقته ،
ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت .

وقد مات تورجنيف يوم ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٣
في بوجيفال بفرنسا ونقل رفاته إلى روسيا ودفن في
مقبرة فولكوف في بطرسبرج ، إلى جانب صديقه الناقد
الشهير بلنسكي .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكي الكبير ولت
ويتمان « ترجنيف النبيل الحزين » وهو خير تحديد
لشخصيته كما تبدو لنا في رواياته وقصصه وأقصوصاته
وبخاصة في أشعاره المنشورة .

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طيبة
القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة في رأيه ليست خيرة
ولا شريرة ، وإنما هي غير مكترثة ، وقد عبر عن هذا
الشعور في خاطره التي أسماها « الطبيعة » وفيها يقول :
« أريت فيما يرى النائم أني جئت مبعداً تحت الأرض
ضخماً هائلاً له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً
بأضواء أرضية راتبة

وفي بهرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة
عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها
على يدها ، وبدأ أنها مستغرقة في تفكير عميق .
وأدركت في التو واللحظة أن هذه المرأة هي
لطبيعة نفسها ، وأصابني رعدة من فرط الإجلال سرت
إلى أعماق روحي .

ودنوت من هذه الصورة الجاثمة ، وانحنيت
إكباراً ، وخاطبتها قائلاً « يا أمتنا جميعاً فيم تفكرين ؟
هل تفكرين في مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف
يظفر الإنسان بما في الإمكان من الكمال والسعادة ؟
فأثارت إلى المرأة عينيها الرهيبتين في بظء وأناة ،
وتحركت شفتاها ، وقرع سمعي صوت رنان له صليل

الحديد يقول « إنى أفكر كيف أمنح ساق البرغوث
قوة أوفر ، ليكون أقدر على الفرار من أعدائه ، والتوازن
عنده بين الدفاع والهجوم مختل ، ويجب أن يراعى
ويحفظ » .

فتعثرت في الجواب وقلت « ماذا ؟ وما هذا الذي
تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بني الإنسان أولادك
المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلاً وقالت « جميع المخلوقات
أبنائي ، وعنايتي بالجميع واحدة ، وأنا أيلدهم بأسرهم »
فلجلجت قائلاً « ولكن الحق ... والعقل ...
والعدالة ... »

فقلت في صوتها المجلجل « هذه كلمات بني
الإنسان ، وأنا لا أعرف الحق ولا الباطل ، وليس
العقل ناموساً لي ، وما هي العدالة ؟

« لقد وهبتك الحياة ، وسأستردها ، وأمنحها الغير ،
ديداً كانوا أو آدميين ... لا يعني ... فانظر
في خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف في طريقي ا » .
وهمت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت
وأرسلت أنه مولولة .

فانتهت من النوم .

وقد شاهد تورجنيف في طفولته معركة بين حية
وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذي لم يرح
مخيلته ، أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشئة في ميادين
الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من
نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون في شموله يبدو له وقد
سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية
بشؤونه ، وبما نسميه الخير أو الشر أو العدالة أو السعادة ،
وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على
الطبيعة وأنفس في نظرها قيمة من النمل وسائر
الحشرات .

وفي إحدى خاطراته من الشعر المنشور يتصور
محادثة بين جبلين ، وهما جبل يونسيفراو وجبل فينسترا

هورن - وهما من جبال سويسرة - ويقول تورجنيف في هذه الخاطرة «أعلى قمم جبال الألب ... وهى سلسلة من النفائف ... وهى صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سماء خضراء شاحبة صافية صامته والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتلاشى وتبرز من تحت هذه الثلوج المتركمة القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شاحخان ضبخان على جانبي الأفق ، وهما يونجفراو وفينستراهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلا « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فإذا يحدث فى تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهدر فينستراهورن قائلا « سحب جون مثقلات تغطى سطح الأرض ... انتظر قليلا !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السؤال قائلا « حسن ، والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « الآن أستطيع أن أرى ، فهناك فى الوهاد لم يتغير شيء ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغيابات سوداء ، وأكوام من الأحجار الرمادية اللون مقدس بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة منها ترحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات ذوات الساقين التى لم تحاول أن تدنسك أو تدنسى » .

« أتقصد الناس ؟ »

« نعم ، الناس »

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو « ماذا تستطيع أن ترى الآن ؟ » فهدر فينستراهورن قائلا « يبدو المنظر فى السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزالا » . وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلا « ماذا ترى الآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأنقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشيء يتحرك » .

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنين أعاد يونجفراو السؤال قائلا « والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « كل شيء على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شيء الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المتماسك والصقيع وقد تجمد كل شيء ، وأظلم العالم الهدوء فلا تسمع فيه لائحة » .

فقال يونجفراو « حسن ، لقد تحدثنا عما فيه الكفاية يارقيقى الهرم ، وقد حان الوقت لتنام هنية » . « لقد أصبت ، وحقاً قد حان الوقت » .

ونام الجبلان الشاحخان ، ونامت السماء الخضراء الصافية فوق الأرض التى لا ذت بالصمت الأبدى » .

ويقول موروا فى تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية « لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف ، هى عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثاً ، فنحن نشقى ولكن إلى أين نذهب ؟ إلى الموت وهو نفسه سيصير شيئاً ضئيلاً » .

وفى هذه الخاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها « ما الذى سأفكر فيه » .

« ما الذى سأفكر فيه حينما يدركنى الموت إذا كنت فى حالة أستطيع معها التفكير فى أى شيء ؟ »

فهل أفكر كيف ضاع العمر سدى؟ وكيف لم أقف من حياتي شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأمضيت زمني حالماً وأخفقت في تذوق هباتها ؟

ما هذا ؟ وهل حان الموت ؟ أهكذا سريعاً ؟ هذا محال ! حقيقة أنى لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أى شيء . . . لقد كنت أناهب للعمل !

وهل أستعيد ذكرى الماضي وأطيل التفكير في الدقائق القليلة المشرقات التي عشتها ؟ وهل تظالغني الصور والوجوه العزيزة على ؟

وهل تلوح لي الأعمال السيئة التي اقترفتها - وهل يغزو روحي الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر ؟

وهل يتجه تفكيري إلى ما ينتظرني وراء القبر . . وهل ينتظرني هناك شيء حقيقة ؟

كلا . . يبدو لي أنني سوف لا أحاول التفكير في شيء - وسأحمل نفسي على التلهي بشيء نافع لأبعد عقلي عن التفكير في الظلمة المنيرة التي تسدل سوادها أمامي .

لقد رأيت مرة رجلاً يشكو في ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقتضمه . . . وكل ما في الأمر أن في أعماق عينيه وهما يلجان في الذبول والانطفاء كان يبدو شيء يخفق ويرتعش كجناح كبير لطائر جرح جرحاً مميتاً

وتبدو كراهة ترجيف للموت وفراط حبه للحياة وتعلقه بها في خاطره عن « نهاية العالم » وهو يقول فيها :

خيل إلى أنني في مكان منعزل في روسيا وفي منزل ريفي بسيط ، وكنت في حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث : وأمام المنزل سهل أجرد ينبسط في انحدار تدريجي إلى مسافة بعيدة تظله سماء ربداء رتيبة . كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معي في الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون

الملابس المألوفة . ويروحون ويجيئون في الحجرة في وقار : حتى كأنهم يختلسون الخطوات . وكانوا يتجنب بعضهم بعضاً ، وبرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يدري لماذا هو في هذه الحجرة ، وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه ، وكان يبدو لهم والاكثاب على كل وجه ، وكان كل واحد من الحاضرين يقرب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الخارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير . وكان يصيح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلاً « يا أبني إني خائف » وكانت صيحته تجعل الألم يحز في نفسي حتى استولى على الخوف مثله ، ولكن الخوف مم ؟ لم أكن أدري ، وغاية ما في الأمر أني كنت أشعر بأن كارثة رهية تقرب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن استطاعة الإنسان الإفلات ! لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقي على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلاً . . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان : وقد توقف هبوب الريح . . وبدا كأن الهواء قضى نجه .

وفجأة جرى الغلام إلى النافذة : وصرخ بالصوت المتألم الشاكي المعهود قائلاً « انظروا لقد انهارت الأرض ! »

« ماذا ؟ انهارت الأرض ؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فند لحظات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختفى وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى : كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصالها .

فاتحشدنا جميعاً حول النافذة : وقد حول الخوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جوارى قائلا « ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصى أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً في التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يفرقنا جميعاً : ولكن كيف ينمو ويرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو : نمواً عظيماً ، ولم تالج من بعد نلال منفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطي الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا بسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية ، وتدور حول نفسها في ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المندفعة أصوات كقصص الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجرع !

وعاود الغلام النشيج وحاولت أن أتعلق برفقائي ولكننا كنا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفنا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الخالكة السواد .

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدي . واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسي « وفي خاطرة عنوانها « الحشرة » بصور تسلل الموت في صورة أخرى فيقول :

« رأيت في الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين في حجرة رحة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين في السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء في غاية الأهمية ، وكان حديثنا صحاباً وغير واضح .

وفجأة انطلقت في الحجرة حشرة طولها قرابة نصف بوصة ، محدثة صوتاً مثل قعقة السلاح ، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط .

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قدراً ، وكان لون جناحيها الخشنيين المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثيرتي الشعر وكان رأسها كبيراً كرهبه الشكل مثل رأس العسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد نغمت في الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدبر رأسها إلى أعلى وإلى أسفل ويميناً وشمالاً بغير انقطاع : وفي الوقت نفسه حركت ساقها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة في جلبة ، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات الخفيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشمزاز والخوف بل الهلع في نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من في الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدوها ! » ولوح كل إنسان بمنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم يجترئ على الاقتراب منها ، وحيناً كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من في الحجرة يراجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقتنا في الحجرة شاب شاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة ، وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استفزنا الخوف وعمنا الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سماعه صخب جناحيها .

وبغثة بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته في جبهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .

وأذكرنا حينئذ حقيقة الضيف الذي آويناه .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحب ويراه أقوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك في خاطرته الشعرية التي جعل عنوانها « العصفور » وفيها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت في طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبي يعدو أمامي .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفوا أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو منقاره ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العش (كانت الرياح تعصف بأشجار البيتولا القائمة على جانبي الطريق عصفاً شديداً) وأخذ يرفرف بجناحيه لم يستكلاً بعد نموها ، وقد عجز عن الحركة .

وبينا كان الكلب يتقدم منه في ببطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزفرق زقزقة المستبش المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكي الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاقق لينقذ فرخه ، وكان ينتفض فرقاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمته برغم خوفه .

ولقد كان الكلب يبدو للعصفور وحشاً هائل الانحاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء في الأعلى واتقاء الخطر ، وقد دفعت به قوة غلبة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى عو كذلك شواهد تلك القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الداهل المتعجب ، وعدت مفعم القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لهذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأركت أن الحب أقوى من الموت أو من الخوف من الموت ، وبالحب تمالك الحياة ، وتسير في طريق التقدم .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته في خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين الذين عاصروه مثل فلوير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلغة الروسية عظيم الإعجاب بها ، وقد ناجاها في إحدى خاطراته وعنوانها « اللغة الروسية » بقوله :

« في أيام الشك والأيام التي يستبد فيها بنفسى القلق والخوف على مصير بلادي - أنت الوحيدة معني والدعامة التي أستند إليها .

أيها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الجرة ! لولاك لاستولى على اليأس حيناً أنظر إلى كل ما هو حادث في وطني ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظيم .

وقد تناول تورجنيف في أشعاره المنشورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التي عاصرها ، مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتس على الجنرال ترييوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الخاطرة « المدخل » وهي من الخواطر التي لم تنشر في حياته :

« أرى بناء ضخماً ، وفي حائطه الأمامي باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب سحابة مظلمة ، وأمام المدخل العالي فتاة ، فتاة روسية .

وكانت السحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولا على تيار الهواء الشديد البرودة من أعماق المبنى .

« أيتها الراحبة في عبور هذا الباب أتعرفين ما ينتظرك ؟ »

فأجابت الفتاة « أعرف »

« البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه »
« أعرف ذلك »

« الإبعاد والعزلة التي لا أنيس بها ؟ »

« أعرف ذلك ، ومستعدة لاحتماله ، وأستطيع أن أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »
« لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك وأصدقائك ؟ »

« نعم . . . من هؤلاء كذلك »

« حسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ »
« نعم »

« لتضحى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وسهلكن ولا يعلم أحد ولا يدري إنسان ذكراك ليحترمها »
« لست في حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف ولست في حاجة إلى اسم »

« هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ »

« فأحنت الفتاة رأسها »

« أنا مستعدة كذلك لذلك »

وتوقف الصوت قبل أن يعود إلى توجيه الأسئلة . واستأنف الصوت السؤال قائلاً « أتعلمين أنك قد تفقدن الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنت قد تفكرين فيما بعد أنك قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ »
« إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد الدخول »

« ادخلي ! »

فعبثت الفتاة الباب ، وأرخت ستارة كثيفة خلفها .

وانبعث صوت كريحه من أحد الواقفين إلى الورا
يقول « حمقاء »

وسمع صوت آخر يقول « قديسة ! »

وفي خاطرة عنوانها « الراهب » يبين لنا تورجنيف موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :
« لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقديساً ، وكان يعيش على ما يجده للصلاة من وقع جميل في نفسه . وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف طويلاً فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى ورمت ساقاه من مفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل العمد ، ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة والتهجد .

لقد فهمته ، وربما غبطته ، ولكن ليفهمنى هو كذلك ولا يحكم على بالإدانة — أنا الذى لم يصل إلى مثل هذه المتعة .

لقد نجح في اتخاذ أنانيته الكريمة : ولكن اخفاني في العبادة ليس نتيجة من نتائج حب الذات .
فربما كانت أنانيتى أشد مضايقة لى وأبغض إلى ، وربما ضقت بها ذرعاً أكثر مما ضاق هو بأنانيته حتى ملها وتغلب عليها .

لقد وجد شيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك أنا وجدت ما أنسى فيه نفسى ، ولكن ليس على الدوام .

إنه لا يكذب . . . وأؤكد أننى كذلك لست بكاذب . »

وفي يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير نيكرا سوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم افترقا عدوين ، وظلت خصومتهم سنوات طويلة وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ، ويصف لنا ماجر شاك هذه الزيارة قائلاً « لم يستمر لقائهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكراسوف وقوراً فارغ القامة وقبعته في يده ،
ونظر إلى نيكراسوف وهو جالس على مقعده هامداً
عديم الحركة ، وهاله ما طراً على مظهره من التغير
القطيع ، ورفع نيكراسوف يده النحيقة الهزيلة في
إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن
عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع
تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق
بكلمة ، وفي أبريل من السنة نفسها كتب الخاطرة
التالية وعنوانها « اللقاء الأخير » :

كنا قديماً صديقين حميمين متواصلين . . ولكن
جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون
عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التي يقيم بها فعلمت
بأنه مريض لا يرجي وأنه يود رؤيتي .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ،
فلم أكد أعرفه ، فيا لله !
ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تغضن وجهه ، وتساقط شعر
رأسه ، وخطط المشيب لحيته الخفيفة ، واستوى جالساً
وليس عليه سوى غلالة قد شقها عامداً لأنه كان
لا يطبق أخف الثياب .

وبسط إلى يده هزة عنيفة فها إلى نخفها ، وتبدت
لي كأنها مقروضة متأكلة ، وبذل جهداً ليمس بوضع
كلمات غير جلية ، من يدرى هل كانت كلمات لوم
وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره الهزيل يضطرب ، وانجست من
عينيه الملتصقتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى
غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فنجزعت وخانني العزم . . . وجلس على كرسى
إلى جانبه ، وأطرقت بعيني على الرغم مني إزاء هذا
المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدي

لقد خيل لي أنه ليست يده القابضة على يدي .
وقد تراءى لي أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة
بيننا ، وأنها ملفوفة في طيلسان من فرع إلى قدم ،
وأن عينها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ،
وأن شفيتها الممتعتين اللتين تمان على الجفوة والصرامة
لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا
توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموت «

ولم تخل خواطر تورجنيف على ترده فيها بين
الأمل واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك
خاطرته عن « المخبر الصحفي » وفيها يقول :

« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحتمان

الشاي

وسمعا ضوضاء وجلبة في الشارع ، وتأوهات
تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات
الشماتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال « إنهم
يضرّبون أحد الناس » .

فسأل الآخر قائلاً « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟
أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه يجب ألا نسمح
بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمناصرته » .

« ولكن المضروب ليس قاتلاً »

« ليس قاتلاً ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب
لإنقاذه من يد الجمهور » .

« إنه ليس لصاً » .

« ليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من
موظفي السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون
مع الجيش ، أو أحد أنصار الفن ، أو أحد المحامين أو أحد
الناشرين الرجعيين ، أو أحد المصلحين الاجتماعيين ؟ . .
ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

« كلا . . . إن الذى يضر بونه غيّر صفى » .
« غيّر صفى ؟ فى هذه الحالة دعنا نستكمل احتساء كوب الشاى أولاً » .

وقد كان ترجيف شاعراً واقعياً يرى ما فى الحياة من جمال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفافة والطيور الصداحة والغدر الرقاقة والوجوه الحسان والطبائع الجميلة فكذلك نلقى فيها الأشرار والطبائع المسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه « للأنانى » فى إحدى خاطراته الشعرية المثورة :

« كان فيه كل المؤهلات التى تجعله نعمة لأسرته فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته الطويلة لم يصب فى ثروته ولا فى صحته ، وفى الوقت نفسه لم يرتكب قط جريمة ، ولم يخرق قانون الأخلاق ، ولم يهف هفوة ، ولم تؤخذ عليه زلة لسان أو سقطة فى كل ما باشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! ... وكان متكبراً لشعوره بأمانته . . وبهذا الشعور كان يسحق كل إنسان . . أسرته وأصدقائه وعارفيه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً باهظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم الرحمة ، وأن يمتنع عن فعل الخير إلا ما أملت عليه أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان عديم الرحمة ولم يفعل خيراً . . . لأن الخير الذى يملئ علينا ليس خيراً أصلاً .

ولم يكن يحفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حماسهم للاهتمام بنفسه عن حماسه .

وفى الوقت نفسه كان لا يبعد نفسه « أنانياً » لأن حكمه على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت تعترض أنانيته .

ولما كان لا يشعر بأذى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ، والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح ! فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . فلماذا يتسامح مع الغير ؟ وكان هذا الأعجوبة ، قذى عين الفضيلة ، يرفع عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى صوت واضح غير متهدج « نعم إني رجل صالح حقاً وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسيردد هذه الكلمات على فراش موته - وحتى حينذاك لن يهتز فى قلبه المتحجر شيء - ذلك القلب البرئ من العيوب والأخطاء .

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه الفضيلة الرخيصة - أنها أغشى للنفس من قبح الرذيلة الصريح » .

وفى خاطرته بعنوان « وليمة الكائن الأسمن » يتحدثنا تورجنيف عن تلك الخليقة التى كثيراً ما تعاب على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول تورجنيف :

« فى ذات يوم رأى الكائن الأسمن أن يولم وليمة فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . ولم يحضر رجال . . فالدعوة كانت مقصورة على السيدات .

حضرت الكثيرات ، منهن الصغيرة الشأن . ومنهن العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن

كان يبدو عليهن مظاهر الارتياح والغبطة ، وكن يتحدثن في أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع بينهن صلات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فانتين فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاهما ذراعه وسار بها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشيراً إلى السيدة الأولى « الإحسان » !

ثم قال مشيراً إلى السيدة الثانية « عرفان الجميل » !

فمرت الفضيلتين الدهشة وبهتا ، وعجبت كل منهما من أمر صاحبتها ، فنذ بدء الخلقة - وقد مضى على ذلك زمان طويل - لم تلق إحداهما الأخرى ، وكان هذا أول لقاء .

وفي خاطرة « العامل والرجل ذى اليدين البيضاءين » يبدو تأثير تورجنييف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

عابرة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟
إنك لست واحداً ، منا إليك عنا !

الرجل ذو اليدين البيضاءين : ولكني أيها الأخ واحد منكم !

العامل : أهذا حق ؟ واحد منا ! بماذا تهرف ؟ انظر إلى يدي ! ألا ترى ما بهما من قدارة ؟ أن رائحة كرهية تنبعث منهما - ويداك بيضاوان ، ما هذه الرائحة التي تفوح منهما ؟

يحد ذو اليدين البيضاءين يديه ويقول للعامل « شم يدي » .

العامل (وقد شم يديه) : شيء عجيب ، تفوح منهما رائحة الحديد .

الرجل ذو اليدين البيضاءين : حقيقة أنهما تفوح منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود في يدي ست سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاءين : لأنني كنت معنياً بما فيه الخير لك ، ولأنني كنت أريد لكم الحرية أيها الجبهة ثرت على الذين يضطهدونكم . . . ولذلك ألقوا بي في غيابة السجن .

العامل : ألقوا بك في غيابة السجن ؟ ولكن من سألك أن تثور ؟

خبرني عن ذلك !

بعد مضي عامين

(العامل نفسه يخاطب عاملاً آخر) .

- اسمع يا بطرس ! ... أتذكر في الصيف قبل الصيف الأخير ذلك الرجل ذا اليدين البيضاءين الذي تحدثت معك ؟

العامل الآخر : نعم أذكره . . . ولماذا ؟

العامل الأول : يقولون إنه سيشتق اليوم - لقد صدر الأمر بذلك .

العامل الآخر : هل عاد إلى الثورة .

العامل الأول : نعم عاد إلى الثورة .

العامل الآخر : حسن ، استمع لي يا ديمتري ! أنتستطيع الحصول على جزء من ذلك الجبل الذي سيشتق به ؟ إنهم يقولون إنه يجلب الحظ الحسن لمنزل الإنسان !
العامل الأول : أنت على الحق أيها الأخ بطرس ، هذه فكرة طيبة ! .

وفي خاطرة عنوانها « الرباعيتان » يقول تورجنييف « كانت هناك مدينة قد أولع أهلها بالشعر ولما شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعري كارثة عامة .

وفي مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم القديمة ويغفون رؤوسهم بالتراب ويحتمعون جماعات

في الميادين العامة ، وينرفون الدموع ، ويبدون تدمرهم
الشديد من آلهة الشعر التي هجرتهم .

وفي أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب
يونيوس في أحد الميادين التي احتشد بها القوم المحزونون
وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لهذا الغرض وأتى
بإشارات مفادها أنه يريد القاء قصيدة .

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على
النظام بإشارة منهم الجمهور بالأصغاء ، وفوراً التزم
الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونيوس بصوت عال لم يخل من التثغر يقول :
أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !
ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !
لا تدعوا اليأس يغلبكم في هذه اللحظة الحزينة !
إن اليوم السار قريب وسيخترق الضوء الضباب
وتوقف يونيوس عن الكلام ، وكان الرد عليه من
جميع أنحاء الميدان ضجيجاً من السخريّة والاستهزاء .
وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب
وارتفعت السواعد منذرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول « أهذا كل
ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فليزل هذا النظام السخيف
من المنصة ! وليتعد هذا الأحق ، ارجعوا هذا
المهرج بالبيض المذر والتفاح المعطوب ! اعطونا
حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونيوس بالنزول من المنصة ، وانطلق
من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل
سمع عاصفة من التصفيق الحامسى وهتافات الاعجاب
والاستحسان .

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة
(لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب) وعاد
أدراجه إلى الميدان .

فماذا كان المنظر الذي أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع
ذهبي ومحمولاً فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى
حلة أرجوانية وقد وضع أكلیل الغار فوق جدائل
شعره المتوجة ، وقد أخذت الجواهر حوله تصبح
قائلة « المحد ، المحد ، المحد ، المحد للشاعر الخالد يوليوس !
لقد واسانا في أحزاننا وطيب خاطرنا في كربتنا ! لقد
جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب
نغماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى
من زرقه السماء ! احمलो متصراً على الأعناق واطلقوا
سحباً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه
بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب
الطيبة الرائحة ، المحدله » .

فاقترب يونيوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال
له « خبرني أيها الرفيق ما هي أبيات الشعر التي أدخل
بها يوليوس السرور على قلوبكم ؟ وإنى آسف لأنى
لم أكن في الميدان حينما ألقى أبياته ! ففضل باعادتها
على سمعى إذا كانت لا تزال في ذاكرتك » .

فأجاب الرجل قائلاً « وهل يمكن أن ينسى مثل
هذا الشعر ؟ وماذا تظن بي ؟ استمع إلى واستمتع ،
استمتع معنا ! »

إنه استلها هكذا « يا محبي الشعر » هذا الشاعر
الموهوب .

« يا محبي الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !
ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !
لا يغلبنكم اليأس في هذه اللحظة الحزنة !
فالضوء السار آت ! وسيبديد النهار شمل الليل !
فا رأيك في هذا الشعر ؟ »

فصاح يونيوس قائلاً « يا لله ! إنها أبيات الشعر
التي نظمها ، ولا بد أن يوليوس كان بين الجماعة حينما
أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغييرات طفيفة في بعض
الألفاظ . . . وهي تغييرات لم تردها حسناً »

والشاعر ، فاقترب من الشاعر السيء الحظ ووضع
يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما
اختلج في نفسك ولكن في غير الوقت المناسب ، وقد
جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به في الوقت
المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعزائك في صدق
النية وإخلاص الضمير » .

وبذل صميره أقصى ما عنده لتسليته في عزله -
ولكن في الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ، وفي أثناء ذلك
وعلى مبعده منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة
الشمس الذهبية الغلابة ، في الحلة الأرجوانية اللامعة
وحول جيئته الغار ، كان يوليوس يتقدم بين أمواج
البخور القياضة بخطوات وثيدة ، كأنه أحد القياصرة
في طريقه إلى حفلة التويج ، وكانت سعف النخل
المستطيلة ترتفع وتنحني أمامه على التوالي للتعبير عن
الإعجاب الدائم المتجدد الذي يملأ قلوب زملائه
المواطنين المأخوذين به » .

فأجاب المواطن الذي سأله يونيوس وقد علت
وجهه قفرة « آه ! إني أعرفك الآن . . فأنت يونيوس ،
وإنك بين اثنين ، فلما أنك حاسد أو جاهل . .
انظر ناحية واحدة فقط أيها البائس التعس الحظ !
لقد أجاد يوليوس التعبير حينما قال « والنهار سيبدد شمل
الليل » .

ولكن قلت أنت مثل هذا المرء « سيخترق الضوء
الضباب » فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟
فبدأ يونيوس يقول « ولكن أليس القولان
متشابهين . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلا « إذا نطقك بكلمة
أخرى فلنني سادعو الجماهير ، وهي ستمزقك إرباً » .
فرأى يونيوس أنه من الحزم اللباز بالصمت ،
ولكن رجلاً متقدماً في السن قد اشتعل رأسه شيئاً كان
قد استمع عرضاً الحديث الذي دار بين المواطن



معجم الأدباء لياقوت الرّومى

بقلم

الأستاذ إبراهيم الأبيارى

ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله . ولقد وهم ابن العماد الحنبلى صاحب الشذرات حين لقبه أبا الدر (الدرى) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ، واسمه هو الآخر ياقوت بن عبدالله ، وكان رومياً كما كان شاعراً ، وكانت وفاته سنة ٦٢٢ ببغداد ، أعنى أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ، كما ترجم لياقوت آخر روى الأصل ، كان نزىل الموصل وكان أديباً نحويّاً ، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وسبعمائة .

ولقد كان شهاب الدين من أصل رومى ، سبى صغيراً من بلاد الروم ، لا يدرى أى بلد تلقاه وليداً . لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجتزأ ابن خلكان (٦٨١ هـ) وهو أقدم من أرخوا له إذا استثنينا المستوفى الإربلى (٦٣٧ هـ) والقفطى (٦٤٦ هـ) وابن العديم (٦٦٠ هـ) فقد ترجم له الإربلى فى كتابه تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان وهو يترجم لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . ولم يورد القفطى لياقوت فى كتابه إنباء الرواة غير تلك الرسالة التى بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله

إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له معهم . وخطبنا فى كتاب المستوفى هو خطبنا فى كتاب ابن العديم « بغية الطلب فى تاريخ حلب » ، فلا يزال الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها وبظاهرها كانت وفاته .

وابن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت يقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم . ثم لا يسكت عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو يعنى ياقوت نفسه .

وياقوت الذى سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد سبى صغيراً كما مر بك ، ويكاد هذا السبى يقفنا موقف الشك فى أبيه ، لا ندرى أكان عبدالله حقاً ، إذ لو كانه لحال ذلك من أن يسبى صغيره ، أم كان حين سبى صغيره لا يزال رومياً غير مسلم يحمل اسماً غير عبدالله . ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده ، وبيع ببغداد ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبى نصر إبراهيم الحموى ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا

لا يحسن الخط ، ولا يحذق غير التجارة ، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذى يحس فدفعه إلى الكتاب ؛ ليتعلم القراءة والكتابة كى يفيد منه فى ضبط تجارتة .

وابن خاكان الذى يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى منقول عنه فيقول فى صدر ترجمته لياقوت : الروى الجنس ، الحموى المولد ، البغدادي الدار .

فقرأ هنا قد صرح بمكان مولده وجعله حاة . ونكاد نشك فى أن هذه وقعت لابن خاكان — إن صحت أنها له — عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أبى نصر ابراهيم ، فلقد كان مولده فى حاة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيما رواه ابن خاكان أن هذا المولى عسكراً ابتاع ياقوت من أسواق بغداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحين شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذى أطلقه عليه مولاه أو بانه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب . ولكن هذا الاسم الذى أحبه لم يشع ، وبقي يعرف بالاسم الذى لم يحبه . ولو لم يذكر ذلك له من أرخوا له ما عرف شئ عن كراهية ياقوت لاسمه ورغبته فى غيره . والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجارى على الألسنة ، لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكروه باسم ياقوت وان كانوا لم يهلوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسماً لم يبذل جهداً فى صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لا سيما والزمن لم يكن قد امتد بهذا الاسم المكروه كثيراً .

والتجارة التى شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام بنوب عن مولاه فى تجارتة . غير أن المولى سرعان ما جافى ياقوت ، فاذا هو لهذه الجفوة يعتقه ويخل بينه وبينه ويبيعه عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو فى الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خاكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة .

وحين خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ ، ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقراً ، وكان فيما قرأ شئ من النحو وشئ من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلاً ، فرق له وعاد إليه ، وأعطاه شيئاً ، وبعث به إلى كيش فى تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوجه وأولاده ، وجد هذا المولى قد فارق الحياة ، فاحتفظ ياقوت لنفسه بشئ وعاد بما بقى على زوج مولاه وأولاده وكان وفيّاً لم شيئاً عليهم .

وهذا القدر الذى بقى فى يدى ياقوت أخذ يتاجر . واكن تلك الفترة التى عاشها مستقلاً بأمره علمته جديداً فجعل الكتب تجارته وما نشك فى أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادى كسباً أدبياً ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شئ من كتب الخوارج وأنست نفسه بما قرأ فاذا هو متحامل على على بن أبى طالب متعصب فى هذا التحامل .

ويخرج ياقوت إلى دمشق فى سنة ثلاث عشرة وسبعمائة ، أى وهو فى السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلاً أو ينقص ، وهو يحمل إلى دمشق تجارة من كتب ، ويجلس فى سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قرأ فى رأسه من رأى ضد على بن أبى طالب ، وإذا هو يقع فى مناظرة مع رجل يتعصب لعل ويطول بينهما الكلام ، فاذا ياقوت ينجر إلى ذكر على كرم الله وجهه بما لا يسوغ ، فيثور الناس عليه ثورة كادوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم منهم ، ويخرج من دمشق مفلاً بعد أن طلبه وإلى البلد ولم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق في جادى الآخرة من تلك السنة التى نزلها فيها أى سنة ثلاث عشرة وسمائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خائفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلاً في حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج في تنقله هذا على بغداد لأنه كان يخشى أن يذيع عنه مناظره بدمشق - وكان بغدادياً - ما كان منه من تحامل على على بن أبى طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها حتفه .

وحين قر قرار ياقوت في خراسان أخذ يتجر في بلادها ، وطاب له المقام في مدينة مرو ، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم . وفيما كان ياقوت مقيماً بخوارزم خرج التتار وكان ذلك في سنة ست عشرة وسمائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه بعد عناء كثير وكد كبير . وفي ذلك يقول ابن خلكان « فأنهزم بنفسه ، كبهته يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فاراً من وجه التتار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المأكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجار . ومن سنجار قصد إلى إربل - في رجب سنة سبع عشرة وسمائة . ومن إربل كانت رحلته الأخيرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها في الخان إلى أن أدركته منيته في يوم الأحد الثم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وسمائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً ، ويخيل إلى أنه لم يعيش على تعصبه على على بن أبى طالب الذى عرض له مهتل حياته : إذ لم يذكر له

في هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى في دمشق التى سبقها لك ، ثم إنه لم يعرض لشيء من هذا في تأليف من توالفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذى لا خلاف حوله . يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الذى سنتحدث عنه : ولست أنكر . أنى لو لزمت مسجدي ومصلاى ، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياى في آخرى لكان أولى ، وبطريق السلامة في الآخرة أخرى ولكن طلب الأفضل مفقود واعتماد الأخرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلاً ألا يأتى محظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصدبت لجمع هذا الكتاب لا لسلطان أجنبي ، ولا قصور أرمني غير أنى راغب إلى الناظر فيه أن يترحم على ويعطف جيد دعائه إلى ، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فربما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرفته .

وهكذا كان ياقوت رجل أمن يحب السلامة في الدنيا ، ويرجو العاقبة في الآخرة ؛ من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يشنون عليه ، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفي الموصل كتب إلى القفطى على بن يوسف صاحب إنباه الرواة - وكان عندها وزير صاحب حلب - كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التتار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم في تلك الأستار أولو الزيف والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالمحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصداء والغربان ، يتجاوب في نواحيها اليوم ، ويتناوح في أراجيحها الريح السموم ، يستوحش فيها الأنيس ، ويرثى لمصائبها إبليس .

كان لم يكن فيها أوانس كالدى

واقبال ملك في بسا لهم أسد

فن حاتم في جوده وابن مامة

ومن أحنف إن عد حلم ومن سعد

تداعي بهم صرف الزمان فأصبحوا

لنا عبرة تدمي الخشى ولمن بعد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة في
الأجل لعز أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه
أهل الوداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف
مالك بأيدي الكفار أو يزيدون ، وخلف خلقه جل
ذخيرته ومستمد معيشته .

تنكرني دهرى ولم يدرك أننى

أعز وأحداث الزمان تهون

وبات يرئى الخطب كيف اعتداؤه

وبت أريه الصبر كيف يكون

وكان ياقوت في جوابه هذا يريد من علي بن يوسف
للوزير أن يمد إليه يد العون، ويعوضه بعض ما أصيب
وذلك حيث يقول في آخرها : « والمملوك يتيقن أنه
لا يتفق لهذا القدر الذى مضى إلا النظر إليه بعين الرضى
ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى في المشارق
والمغارب فيما يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب
ومراتب والسلام .

والذى نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل
ذى القعدة سنة ست وعشرين وسمائة وهى السنة التى
مات فيها ، لا ندرى هل كان ذلك لتأخر الوزير في
الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك
بقليل .

وياقوت الذى عرفت أنه نائر : فيما سقنا إليك من
رسالته ، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره
أبو البركات مبارك بن أبى بكر بن الشعار الموصلى
(٦٥٤ هـ) في كتابه « عقود الجمان في شعراء الزمان »
ودون له شعراً منه ما رواه عن ابن النجار أبى عبدالله

محمد بن محمود (٦٤٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد في
غلام تركي وقد رمدت عينه : وعليها رفائد سوداء :

ومولّد للترك تحب وجهه

بدرأ يضىء سنياه بالإشراق

أرخصى على عينيه فضل وقاية

ليرد فتنها عن العشاق

تا لله لو أن السوابق دونها

نفذت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذى استهوته الكتب فعمل نائماً مأجوراً
ما إن ملك أن يجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل .
وما نشك في أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون
صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك
للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه بحجة . وهو وإن كان
تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على
من يعاينه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التى
تكون مادة للموضوع ، وليست هذه بالبسرة إلا على
من اكتسب خبرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً
من الوراقين .

ولقد مات ياقوت عن مكتبة لم تعرض المراجع
التي كتبت عنه لوصفها ولكنها فيما يبدو كانت مكتبة
تذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدى الذى
كان يدرب دينار ببغداد ، ولو أنها كانت شيئاً لا يذكر
تركها هملاً دون أن يوصى في أمرها بشيء .

كما يدلنا تسليمه هذه الكتب إلى وقفها إلى الشيخ
عز الدين أبى الحسن على بن الأثير صاحب التاريخ
الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت
قطعة من نفسه فلم يقنع بوقفها ، وإنما شفع ذلك بتسليمها
إلى من يأتمنه ؛ ليضمن لها البقاء وليضمن للناس من بعده
أن ينفعوا بها وأن يذكره .

والناظر فيما ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل
وأفاد من تحصيله فوائد تميز على من نشأ نشأته ، وشغل

شغله ، فلقد قرأ التاريخ : فشارك فيه مؤرخاً ، ونظر في الأنساب فخلط فيها أثراً ، ونال من اللغة حظاً فلم يشأ إلا أن أن يملئ بقدر ما نال ، ولأن له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

(أ) التاريخ . ولياقوت فيه :

١ - المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة دون أن يعرف به .

٢ - كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة ولم يعرف به هو الآخر .

(ب) الأنساب . ولياقوت في هذا الباب :

٣ - المقتضب . وهو في ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجي خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المقتضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبي . وبادر الكتب المصرية منه مخطوطة .

(ج) اللغة :

٤ - مجموع كلام أبي على الفارسي . ذكره ابن خلكان .

(د) البلدان :

٥ - معجم البلدان . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب مطبوع طبعين الأولى في ليبسك (١٨٦٦ - ١٨٧٠) في أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للقهارس والخواشي والثانية في مصر (١٩٠٩) في ثمانية مجلدات .

٦ - المشترك وضعا ، المشرق صقعا - ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب في ذكر البلاد المتشابهة اسما ، المختلفة موقعا . وهو مطبوع في

غوتنجن (١٨٤٦) في مجلد يزيد على خمسمائة صفحة .
(هـ) الأدب :

٧ - أخبار المتنبي . ذكره ابن خلكان ولم يذكره حاجي خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً بهذا الاسم نسبة إلى أبي الفتح عثمان بن عيسى البلطي المتوفى سنة تسع وتسعين وخمسمائة .

٨ - معجم الشعراء . ذكره ابن خلكان مرة بهذا الاسم ومرة باسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجي خليفة وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين ، ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف التهجى ومن هذا الوصف الذى عقب به حاجي خليفة يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما ابن خلكان لمسمى واحد .

٩ - عنوان كتاب الأغاني . ذكره ابن خلكان ولم يعرف به .

وبعد هذه الكتب كلها تأتى موسوعته الخالدة :

١٠ - معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء ، يدخل في أربع جلود كبار ذكر في أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب . ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم الشعراء وكتاب معجم الأدباء .

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفي هذا اللبس وقع حاجي خليفة فذكر الكتاب مرتين : مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء ، ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب . وذكره جورجى زيدان في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٩٧) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

وهذا الاسم الأخير جاء في فهرس دار الكتب المصرية (٥ : ٢٠) الذى ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطرده يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأنباء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت فى آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البلبلة حول اسم هذا الكتاب - فيما أرى - مصدرها ابن خلكان . ففى ظنى أن الكتاب : أعنى كتاب معجم الأدباء ، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة ابن خلكان سنة ٦٨١ هـ أى بعد وفاة ياقوت بنحو من خمس وخمسين عاماً ، ثم أنه لم يقدر له - أى ابن خلكان - أن يجتمع بياقوت كما يصرح بذلك فى آخر ترجمته له حيث يقول : ولم يقدر لى الاجتماع به .

فابن خلكان كما نرى لم يلق ياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد فيما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشيء الخاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول « ثم ذكر » وهو يعنى ياقوت .

ولم يخطئ الذين سمو الكتاب هذه التسميات المختلفة . فكلها تصلح عناوين له . وأولى بالكتاب بعد أن سماه صاحبه باسم صريح لا شك فيه . أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

ولا ندرى لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذى يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت فى مقدمته للكتاب : وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين ، والكتاب المشهورين ، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة والمعبنة وكل من صنف فى الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً .

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذى ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى : الأدب فن منها ، وهى بهذا خليفة باسم من بين الأسماء التى أضفها فهرس دار الكتب على الكتاب وهو أبناء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول فى مقدمة الكتاب : « وكنت قد شرعت عند شروعى فى هذا الكتاب أو قبله فى جمع كتاب فى أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجتها على هذا المنوال ، وسبكتها على هذا المثال فى الترتيب والوضع والتبويب ، فرأيت أكثر أهل العلم المتأدبين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرايحهم من نظم شعر وسبك نثر فأودعت ذلك الكتاب - يعنى معجم الشعراء - كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه ، وشاع بذلك ذكره وشأنه ، ولم يشهر برواية الكتب وتأليفها : والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشتهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره ، فهذا الكتاب عشه ووكره » .

فهو بهذا قد ألقى ضوءاً على هذه التسمية ، وبهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار عليها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا ندرى هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملاً على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء وذلك خاص بالأدباء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا إلى معرفة الأدباء استئناساً بما انتهى إليه سماعاً حول اسم هذا الكتاب ولكن ثمة اسمان جديدان أضفهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أنباء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فثمة كتابان جامعان للأدباء ، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأنبارى (٥٧٧ هـ) وقد جمعهما حاجى خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنباري نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم طبقات الأدباء من هذا المرجع أعني كشف الظنون الذي استفاه هو الآخر من المراجع الأولى التي عرضت لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية، أعني أبناء الزمان، فلا ندري مصدرها وإن كنا نشك في أن ثمة ملاسة بين هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو المقطع الثاني من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن خلكان ألصق وذلك الكتاب عام بجميع النافرين والشعراء وغير النافرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو خاص بقة يغلب نثرها على شعرها لهذا كان تسميته باسم أنباء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار العلماء وأنباء الأدباء ، جاد في البحث عن نكت أقوالهم فما ترك في ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا في مقدمته للذين سبقوه في هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

« على أن جماعة من العلماء والأئمة القدماء أصحاب كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وافرأ ، فلم يكن عن صبح الكفاية سافراً ، كافي بكر محمد ابن عبد الملك التاريخي . وأرى أنه أول من أعارهم طرفة وسود في تبييض أخبارهم صحفه^(١) . لأنه قال في مقدمة كتابه : وقد اجتهد أبو العباس محمد بن

(١) ذكره ابن النديم وذكر له كتاباً اسمه : المقتبس الكبير في أخبار النحاة .

مؤيد الأزدي وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني^(٢) (١٩١ هـ) في مثل ما أودعناه كتاباً من أخبار النحويين هذا مع أن كتابه - يعني كتاب التاريخي - صغير الحجم قليل التراجم^(٣) ، محشواً بالنوادر التي رويها لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد في هذا الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه (٣٤٧ هـ) كتاباً لم يقع إلينا^(٤) .

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران المرزباني^(٥) (٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً على عادته في تصانيفه إلا أنه حشاه بما رويته وملأه بما وعوه فينبغي أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب مع أنه أيضاً قليل التراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافي (٣٦٨ هـ) كتاباً صغيراً في نخاة البصرة نقلنا أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع في ذلك أبو بكر محمد بن حسن الاشبيلي الزبيدي (٣٧٩ هـ) كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر هذه الكتب فوائد وأكثرها تراجم وفرائض . وقد نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

(١) هو : ثعالب إمام الكوفيين في النحو واللغة وقد ذكر له ابن النديم كتباً ولم يذكر له كتاباً في أخبار النحاة كما ترجم له الزبيدي في كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً في هذا الموضوع .

(٢) يذكر ياقوت في مقدمته أن كتابه التاريخي كان يشتغل على ثلاث وعشرين ترجمة نقل هو زيدها .

(٣) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ولم يذكره حاجي خليفة .

(٤) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين اسمه المقتبس في أخبار النحويين البصريين .

(٥) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ومن الكتاب نسخة مغلطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين .

(٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضي أبو المحاسن الفضل بن محمد ابن مسعر (٤٤٣ هـ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده^(١).

ثم ألف فيه علي بن فضال المحاشي (٤٧٩ هـ) كتاباً وسماه شجرة الذهب في أخبار أهل الأدب^(٢) وقع إلى منه شيء فوجدته كثير التراجع إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعتنى بالأخبار ولا يعبأ بالوفيات والأعمار.

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري (٥٧٧ هـ) كتاباً سماه نزهة الألبا في أخبار الأدبا^(٣) نقلنا فوائده أيضاً.

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنياً بأخبار النحاة أي الأدباء كما صرح بذلك ابن الأنباري في تسمية كتابه فقال : نزهة الألبا في صفات الأدبا ، أي النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التي ذكرها وإن لم يرضها ، ولعل برمه بها هو الذي حفزه إلى هذا التأليف ، كما يستفاد من تعليقه عليها .

غير أننا نلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالي يذكر المرزباني وكانت وفاته سنة (٣٨٤ هـ) قبل السيرافي وكانت وفاته سنة (٣٦٨ هـ) وقبل الزبيدي وكانت وفاته سنة (٣٧٩ هـ)

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب لا من أخطاء ياقوت ، فلم ينتبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزباني متقدمة عن مكانها .

وبعد هذا يمضي ياقوت يبين منهجه فيقول :

« وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين

(١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسمه تاريخ النحاة .

(٢) سماه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب في معرفة أئمة الأدب .

(٣) الكتاب مطبوع واسمه نزهة الألبا في طبقات الأدبا .

والإخباريين والمؤرخين - إلى آخر ما أوردنا له قبل . فهو على هذا التوسع الذي بسطه قاصر جمعه على فئة بعينها هي الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعره - تاركاً من غلب شعره على نثره إلى كتاب آخر هو معجم الشعراء الذي تقدم ذكره .

وإلى جانب هذا القدر الذي استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تحوير وتعديل ومزيد ، جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجم من لقيهم أو من لقي من لقيهم . وفي ذلك يقول ياقوت .

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوقاً إلى شيء من خبره ، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه ، ووفقني النقل عليه في تردادي إلى البلاد ، وغالطني للعباد ، وهو بعد هذا كان يؤثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصيرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيف وسوق المستحسن من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعتمد في كل ما يسوق إلى الإطالة بل يميل إلى الإيجاز غير المحل .

ثم هو لم يهمل الإشارة إلى المرجع الذي ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يؤيد بذلك نقله .

وقد رتب ياقوت كتابه على حروف الهجاء التزم ذلك في أسماء الأشخاص ، ثم في أسماء آبائهم فإن اتفق الاسم واسم الأب قدم من تقدمت وفاته على من تأخرت .

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صدر الكنى فيمن عرفوا بكنائهم ، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظي ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو بكر بن عياش يترجم له في رسم بكر وأبو ثروان العكلي يترجم له في رسم ثروان .

وهذا يؤكد ما في الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم ضالة الباحثين .

وقد أشار إلى شيء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد في نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة « بريل » سنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليئة بالخطأ والاضطراب . وقد اعترف الناشر في مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التي نقلت عن ياقوت مثل الصفدي في كتاب الوافي بالوفيات والكتبي في فوات الوفيات ، والموسوى في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، كما استعان بالكتب التي نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبناً في آخر طبعته .

وهذه الطبعة في سبعة مجلدات طبعت في القاهرة بمطبعة هندية في نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول منها مقدمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسماء الرجال وآخر لأسماء الكتب التي أخذ عنها ياقوت .

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهيم اليازجي راجع نحو نصف الكتاب ثم أدركته منيته (١٩٠٦ م) فراجع النصف الباقي نسطاس الحمصي صاحب كتاب تاريخ النقد في الأدب العربي ، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان ، والشيخ عبدالعزيز جاويش ، والشيخ محمد حسين الغمراوى . ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنفاد الطبعة الأولى ، وكان قد وقع له كتاب الزبيدي في الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة للتوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت في ياقوت . كما أمده آندروز وآلب انستاس الكرملى ببعض ملاحظات استدرکها . كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها .

وما فصد فيما جمع ياقوت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بلد مبين ، بل نراه جمع للبصريين والكوفيين والبغداديين والحراسانيين واليمينيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان .

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين : أولهما في فضل الأدب وأهله ، وذم الجهل وحمله ، وثانيهما في فضيلة علم الأخبار ساق في كل منهما كلاماً مأثوراً ونثراً وأخباراً .

غير أنا نقرأ له في مقدمته : وأفردت في آخر كل حرف فصلاً أذكر فيه من اشتهر بقلبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه ليطلبه في موضعه .

وهو يعنى بهذا أن يذكر في عقب حرف الصاد مثلاً الصولى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن العباس ، والصباى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا .

ولكننا نجد له في الكتاب المجموع بين أيدينا شيئاً من هذا .

ثم نقرأ له في مقدمته : وابتدأته بفصل يتضمن أخبار قوم من متخلفي النحويين والمتقدمين المجهولين .

وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل : أخبار النحويين للنجبرى إبراهيم بن عبدالله (القرن الرابع الهجرى) وأخبار النحويين لأبى سعيد السيرافى ، وأخبار النحويين للتاريخى أبى بكر محمد بن عبد الملك ، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلاً تحت عنوان الكتب القديمة في أخبار النحويين .

ولكننا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم الهروى « القرن السادس الهجرى » وفق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء ، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الياء .

بكل هذا انتفع الناشر في طبعته الثانية التي ظهرت فيما بين سنتي ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتي طبعت بمطبعة هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم :
 الشيباني إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والنجيري إبراهيم بن عبدالله ، ونفطويه إبراهيم ابن محمد ، والصابي إبراهيم بن هلال ، والحصري القيرواني إبراهيم بن علي ، واليزيدي إبراهيم بن يحيى بن المبارك وبديع الزمان الهمزاني أحمد بن الحسين ، وجحظة البرمكي أحمد بن جعفر ، والدينوري أحمد بن داود ، وابن رشيق الأندلسي أحمد ، وأبو العلاء المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان ، والرماني أحمد ابن علي ، وابن فارس أحمد اللغوي ، وابن ثوبة الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ، والثعلبي النيسابوري أحمد بن محمد ، والبلاذري أحمد بن يحيى ، وثلعب أحمد بن يحيى أبو العباس ، وابن الداية أحمد بن يوسف ، وإسحاق بن إبراهيم الموصلي ، والجواليقي إسحاق بن موهوب ، والبيهقي إسماعيل بن الحسن ، والقاراني إسماعيل بن حاد ، والوزير صاحب ابن عباد إسماعيل ، والإسكافي الحسن بن علي ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن محمد ، والصنعاني النحوي الحسن بن محمد ، وابن خالويه الحسن بن أحمد ، والآمدي اللغوي الحسين ابن سعد ، والحسين بن مطير الأسدي ، وابن القلانسي حمزه بن أسد ، وحميد بن ثور الهلالي ، والخليل بن أحمد الفراهيدي ، والزبير بن بكار ، وحيص ييص الشاعر سعد بن محمد ، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستاني سهل بن محمد ، والربعي صاعد بن الحسن بن عيسى ، وابن السراج طالب بن محمد ، والرياشي العباس بن الفرج وابن جني أبو الفتح عثمان ، وابن القطاع علي بن جعفر ، والكسائي علي بن الحسن ، وأبو الفرج

الأصبهاني علي بن الحسين ، والكسائي علي بن حمزه ، والأخفش الصغير علي بن سليمان ، والربعي علي بن عيسى بن الفرج ، وابن العميد أبو الفتح علي بن محمد ، وأبو حيان التوحيد علي بن محمد بن العباس وابن خروف الأندلسي علي بن محمد ، والمنجم علي ابن هارون ، وابن البواب علي بن هلال ، وابن العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن بحر ، وسيبويه النحوي عمرو بن عثمان ، والحريري القاسم ابن دلي ، والأبازي القاسم بن محمد ، والغندجاني محمد بن أحمد ، وابن الأعرابي محمد بن زياد ، وابن القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبرد محمد بن يزيد ، والجواليقي موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون ابن موسى ، وابن الشجري هبة الله بن علي البغدادي ، وابن السكيت يعقوب بن إسحاق ، والشنمري يوسف ابن سليمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ لم يشر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين عن ياقوت قد دلونا على هذا النقص والإمام به محتاج إلى عناء كثير وقد لا ينتهي إلى معرفة . فلقد يكون هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهلوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين مطبوعات دار المأمون في سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى الحلبي وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعي في عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقها غير كلمة الاهداء لرفاعي ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث ثم هي بعد هذا تتميز بالشكل الكامل .

وإليك ترجمتين أولاهما للتوخى من رجال القرن الثاني الهجري في ترجمته للسابقين له تكشف لك عن نمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو القفطي وهذه هي الترجمة الأولى تلقى ضوءاً عن تناول ياقوت لأخبار المعاصرين .

أحمد بن إسحاق بن البهلول

ورعاً متخشناً في الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، في سنة ست وسبعين ومائتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كوز الجبل للمكفي ، في سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله في سنة ست وتسعين ومائتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء بمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن ، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكونر الأهواز مجموعة من المامات قاضياً إذ ذاك محمد بن خلف المعروف بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها في سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن عمر بن القاضي أبي عمر محمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبي الحسين ، وهو يومئذ قاضي القضاة ، فكنت أرى في بعض المواكب القاضي أبا جعفر يحضر بالسواد ، فإذا رآه أبي عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الخدم عدد كثير ، كما يجتمع على القصاص استحساناً لما يجري بينهما ، فسمعت يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، فقال له أبي : أيها القاضي ، إنني أحفظ هذا البيت بخلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : أسكت ، ألي تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شئ خمسة عشر ألف بيت ، وأحفظ للناس أضعاف ذلك وأضعافه وأضعافه ، يكررها مراراً .

وفي رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخي قال : قال له هات ، ألي تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعري نيناً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحي أبي منه لسنه وعمله وسكت . قال :

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي ، أنباري الأصل ، ولي القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، عن ثمان وثمانين سنة . قال أبو بكر الخطيب : وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي لهب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطني ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجاعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد .

أحمد بن إسحاق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه إسحاق مسند كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جاعة من أهل هذا البيت ، منهم البهلول بن حسان ، ثم ابنه إسحاق ، ثم أولاد إسحاق .

ولم يزل أحمد بن إسحاق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيتاً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شتى ، منها الفقه على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسائل يسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان تام الحفظ للشعر القديم والحديث والأخبار الطوال والسير والتفسير ، وكان شاعراً كثير الشعر جداً ، خطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لسنا صالح الخط في الرسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان

وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي
أبي جعفر بن البهلول قال : كنت مع أبي في جنازة
بعض أهل بغداد من الوجوه ، وإلى جانبه في الحق
جالس أبو جعفر الطبري ، فأخذ أبي يعظ صاحب
المصيبة ويسليه ، وينشده أشعاراً ، ويروي له أخباراً ،
فدخله الطبري في ذلك ، وذهب معه ، ثم اتسع الأمر
بينهما في المذاكرة ، وخرجا إلى فنون كثيرة في
الأدب والعلم استحسبها الحاضرون ، وعجبوا منها ،
وتعالى النهار واقرقنا ، فلما جعلت أسير خلفه قال
يا بني : هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة
من هو ؟ أنعرفه ؟ فقلت : يا سيدي كأنك لم تعرفه ؟
فقال : لا . فقلت : هذا أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري ، فقال : أنا لله ، ما أحسنت عشريني يا بني .
فقلت : كيف يا سيدي ؟ فقال : ألا قلت لي في
الحال ، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة ، هذا رجل
مشهور بالحفظ ، والاتساع في صنوف من العلم ،
وما ذاكرته بحسبها ، قال : ومضت على هذا مدة ،
فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا ، وإذا بالطبري يدخل
إلى الحفل ، فقلت له : قليلاً قليلاً أيها القاضي ، هذا
أبو جعفر الطبري قد جاء مقبلاً ، قال : فأومأ إليه
بالجلوس عنده ، فعدل إليه ، فأوسعت له حتى جلس
إلى جنبه ، وأخذ أبي يجاريه ، فكلما جاء إلى قصيدة
ذكر الطبري منها أبياتاً ، قال أبي : هاتها يا أبا جعفر ،
فرمما تلعم ، فيمر أبي في جميعه ، حتى سبقه ،
قال : فما سكت أبي يومه ذاك إلى الظهر ، وبان
للحاضرين تقصير الطبري ، ثم قمنا فقال لي أبي :
الآن شفت صدري .

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب
الكوفيين ، حدث أبو علي التنوخي ، حدثني
أبو الحسين علي بن هشام بن عبدالله ، المعروف بابن
أبي قيراط ، كاتب ابن الفرات ، وأبو محمد عبدالله
ابن علي ذكويه ، كاتب نصر القشوري ، وأبو الطيب

محمد بن أحمد الكلوزاني كاتب ابن الفرات ، قالوا :
كنا مع أبي الحسن بن الفرات ، في دار المقتدر ،
في وزارته الثانية ، في يوم الخميس لخمس ليال بقين
من جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ،
وقد استحضر ابن قليجة رسول علي بن عيسى إلى
القرامطة ، في وزارته الأولى ، فواجه علي بن عيسى
في المجلس بحضرتنا بأنه وجه إلى القرامطة مبتدئاً ،
فكاتبوه بتمسكون منه المساحي والطلق وعدة حوائج ،
فأنفذ جميع ذلك إليهم ، وأحضر ابن الفرات معه
خطه ، « أي ابن عيسى » في نسخة أنشأها ابن ثوبة
إلى القرامطة ، جواباً عن كتابهم إليه ، وقد أصلح
علي بن عيسى فيها بخطه ، ولم يقل إنكم خارجون عن
ملة الإسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم إجماع
المسلمين وشقكم العصا ، ولكنكم خارجون عن جملة
أهل الرشاد والهدى ، وداخلون في جملة أهل العناد
والفساد ، فهجن ابن الفرات علياً بذلك وقال :
وبحك تقول القرامطة مسلمون ؟ والاجماع قد وقع
على أنهم أهل ردة ، لا يصلون ولا يصومون ، وتوجه
إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلى به البدن أو غيره لم
تعمل فيه النار ، قال : أردت بهذا المصلحة ،
واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب ، فقال
ابن الفرات لأبي عمر القاضي : ما عندك في هذا
يا أبا عمر ؟ أكتب به ، فأفحم ، وجعل مكان ذلك
أن أقبل على علي بن عيسى فقال : يا هذا ، لقد
أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته ، قال :
فرايت علي بن عيسى وقد حدى إليه تحديقاً شديداً ،
لعلمه بأن المقتدر في موضع يقرب منه ، بحيث يسمع
الكلام ولا يراه الحاضرون ، فاجتهد ابن الفرات بأبي
عمر أن يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل ، وقال : قد غلط
غلطاً وما عندي غير ذلك ، فأخذ خطه بالشهادة عليه
بأن هذا كتابه ، ثم أقبل على أبي جعفر أحمد بن
إسحاق بن البهلول القاضي ، فقال : ما عندك يا أبا

جعفر في هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندى فيه على شرح قلته . قال : افعل . قال : صح عندى أن هذا الرجل وأوماً إلى على بن عيسى ، افتدى بكتابين كتبهما إلى القرامطة في وزارته الأولى ابتداءً وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين . كانوا مستعبدين ، وهم أهل نعم وأموال . فرجعوا إلى أوطانهم ونعمهم . فإذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم يجب عليه شيء قال : فما عندك فيما أقر به أن القرامطة مسلمون ؟ قال : إذا لم يصح عنده كفرهم وكتابوه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم . وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر . قال : فما عندك في الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فإذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبي جعفر . فأخبرنى : فأقل ابن البهلول على على بن عيسى فقال له : أنفذت الطلق الذى هذه صفته إلى القرامطة ؟ فقال على بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق على بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأبي جعفر بن البهلول . لحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله . وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أيها الوزير . لا يسمى هذا مقراً . هذا مدع . وعليه البيعة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاذه إياه ، قال : إنما وثقه في حمل كتاب . فلا يقبل قوله عليه في غيره . فقال ابن أبي جعفر : أنت وكيله ، ومحتج عنه ؟ لست إلا حاكماً . فقال : لا ولكي أقول الحق في هذا الرجل ، كما قلته في حق الوزير - أيده الله - لما أراد حامد بن العباس في وزارته ومن ضامه الحيلة على الوزير - أعزه الله - بما هو أعظم من هذا الباب ، فإن كنت لم أصب حينئذ فلست مصيباً في هذا الوقت ، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى على بن عيسى

وقال : أقرمطى ؟ فقال له على بن عيسى : أيها الوزير . أنا قرمطى ؟ يعرض به . وذكر قصة طويلة . ليست من خبر ابن البهلول في شيء . وحدث أبو الحسن على بن هشام بن أبي قيراط : قال : دخلت مع أبي إلى أبي جعفر أحمد بن إسماعيل ابن البهلول عقيب عيد لهنثته به ، وتطاول الحديث . فقال له أبي : قد كنت أكتب الوزير - أيده الله - إلى محبسه ، يعنى ابن الفرات . لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما عليه القاضي من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو على شكر القاضي والاعتداد به . قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان . ومن كان في مجلسه من أصحابه حتى خلا . وقال : ليس يخفى على التغير في عين الوزير ، وإن كان لم يتقصى من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمداين لما جرى به للوزارة فقام لى في حراقة قائماً ، وقال لى : هذا الأمر لك ولولدك ، وسيبين لك ما أفعله في زيادتك ، من الأعمال والأرزاق ، ثم لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه إياها فتطاول : فلما فعلت به في أمر الوزير - أيده الله - ما فعلته بحضرة أمير المؤمنين عاداني ، وصار لا يعبرنى طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خائفاً له حتى أراح الله منه بتفرد على بن عيسى بالأمور ، واشتغاله هو بالضمان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالى إلى هذا الوزير - أيده الله - ذنب يوجب انقباضه ، إلا أنى أدبت الوديعه التى كانت له عندى ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدى ، ودافعت بما يدافع به مثلى ، ممن لا يمكنه الكذب . فلما جاء ابن حماد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضار المرأة التى حملتها ، لم أجذبها من أدائها ، وقد فعل مثلى أبو عمر في الوديعه التى كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حيلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش عليه على

ابن محمد ، ووضع مالا من عنده في أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندي بحالها ، وإنما غرمت ما أدبت عنك من مالي ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بيني وبين أبي عمر في كثرة المال ، فأريد أن تحل نعيمته وتستصلح لي نيته ، وتذكره بحقي القديم عليه ، ومقامي له بين يدي الخليفة ، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجن لا يلزم . فقال له أبي : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فيها جرى ذلك اليوم ، فان رأى القاضي - أعزه الله - أن يشرحه لي ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى ، وحامد بن العباس ، بحضرة الخليفة مع جماعة من خواصه ، وكلهم منحرف عن الوزير - أيده الله - وعجب لمكروهه ، إذ حضر حامد الرجل الجندى الذى ادعى أنه وجده راجعاً من أردبيل إلى قزوین ، ثم إلى أصهبان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول ابن الفرات إلى ابن أبي الساج ، في عقد الإمامة لرجل من الطالبين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبي الساج ، ويسيره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه مخبر أنه تردد في ذلك دفعات ، وخاطبه بحضرة الخليفة في أن يصدق عما عنده في ذلك ، فذكر الرجل مثل ما أخبر به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خاف كان يتحيز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبين ، وأنه كان يمضى في وقت من الأوقات إلى ابن أبي الساج في شيء من هذا ، فلما استم الخليفة سماع هذا الكلام اغتاظ غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لأن كان فعل ذلك ، لقد أتى أمراً فظيلاً ، وأقدم على أمر يضر بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت في على بن عيسى كراهية لما جرى ، والإنكار للدعوى والطز بما قيل فيها ، فقويت بذلك نفسى ، وأقبل الخليفة

على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفني . فقال ولم ؟ فقلت : لأن الجواب ربما أغضبت به من أنا محتاج إلى رضاه ، أو خالف ما يوافقه من ذلك ويهواه ، ويضر بي ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت : الجواب ما قال الله تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر واحد ، والتمييز يمنع من قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أترأه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أبي الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستحجه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لي أردبيل ، عليها سور أم لا ؟ فإنك على ما تدعيه من دخولها ، لا بد أن تكون عارفاً بها ، واذكر لنا صفة باب دار الإمارة ، هل هو حديد ، أم خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبي الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التى معك ؟ فقال : لما أحسست بأنى قد وقعت في أيديهم رميت بها ، خوفاً من أن توجد معي فأعاقب ، قال : فأقبلت على الخليفة وقلت : يا أمير المؤمنين ، هذا جاهل متكسب ، مدسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسى مؤيداً لى : قد قلت هذا للوزير فلم يقبل قولى ، وليس يهدد هذا فضلاً عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الخليفة على نذير الحرى ، وعدل عن أن يأمر نصراً الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبين ابن الفرات : بحقنا عليك لما ضربته مائة مفرقة أشد الضرب ، إلى أن يصدق عن الصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الخليفة يبعد ويضرب ، فقال : لا ، إلا ها هنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لى الضمانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نزار

ابن محمد الضبي أبو معد وكان صاحب الشرطة وقد انصرف ، فقال الخليفة لعلي بن عيسى وقع إليه بأن يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، ويحبس في المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط اتخذالا وانكساراً ووجدوا واشفاقاً ، وخرجنا وجلسنا في دار نصر الحاجب ، وانصرف حامداً ، وأخذ علي ابن عيسى ينظر في الخوائج ، وأخر أمر الرجل ، فقال له حاجبه ابن عبدوس : قد وجه نذير بالمضروب المتكذب ، فقلت له : إنه وإن كان قد جهل ، فقد غمى ما لحقه خوفاً من أن أكون سببه ، فإن أمكنتك أن تسقط عنه المكروه و بعضه أجزت ، فقال : ما في هذا — لعنه الله — أجر ، ولكن اقتصر على خمسين مفرقة ، وأعفيه من السياط ، ثم وقع بذلك إلى نزار وانصرفنا ، فصار حامداً من أعدى الناس إلى . وقال ابن عبد الرحيم : حدثني القاضي أبو القاسم التنوخي ، وله بأمره الخبر التامة ، لما جمعهما من النسب في الصناعة ، قال :

كان أبو جعفر من جلة الناس وعظماهم وعلماهم ، وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرجبة ، وطريق الفرات ، في أيام المعتمد بعد كتبة الموفق أبي أحمد ، سنة سبعين ومائتين ، وأقام يلبها إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأضيف له إليها الأهواز وكورها السبع ، وخلفه عليها جدى أبو القاسم علي بن محمد التنوخي ، في سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ، وباه البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد فتنة ابن المعتز في سنة ست وتسعين ومائتين ، ولم يزل على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ، وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسين الأشثاني إلى أن ولي قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قيحة ، وقيل إن الناس سلموا عليه بالبقاء إجماع إلى الغاء ، وكان إليه الحسبة ببغداد ، فصرف في اليوم الثالث ، وأعيد

العمل إلى أبي جعفر ، فامتنع من قبوله ، فرفع يده عن النظر في جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أنزل من القلنسوة إلى الحفرة ، وقال في ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء
وأقبلت أسمو إلى الآخرة
فإن يك فخراً جليل الثناء
فقد نلت منه يدا فآخره
وإن كان وزراً فأبعد به

فلا خير في إمرة وازره
فقيل له : فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك أبي طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حياً وميتاً ، وقد خدم أبي السلطان ، وولاه الأعمال ، فإن استوثق خدمته قلده ، وإن لم يرض مذاهبه صرفه ، وهذا يفتضح ولا يخفى ، وأنشدهم :

يقولون هت بنت لقمان مرة
بسوء وقالت يا أي ما الذي يخفى ؟
فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت
عليه ولم تمدد لمنكرة كفا
وما كل مستور يغلق دونه
مصاريع أبواب ، ولو بلغت ألفا
بمستتر ، والصائن العرض سالم
وربما لم يعدم الذم والقذفا
على أن أثواب البرئ نقية
ولا يلبث الزور المفكك أن يطفأ

قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟
قال التنوخي : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدياً وقطرباً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشيء منه ، وله قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه علماً كثيراً ، ومن شعره :

رأيت العيب يلصق بالعالى
لصوق الخبر في لفق الثياب

لئن لم تك مجنوناً

فقد فقت المجانين

وقد ذكر أبو عبيد الله بن بشران في تاريخه قال :
دخل على القاضي أحمد بن اسحاق بن البهلول
أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهري فقال له : ارتفع
يا أبا حفص ، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم .
فأنشأ ابن البهلول يقول :

فلن ننسى الأيام كنية صاحب

كريم فلم أنس الإخوان ولا الودا

ولكن رأيت الدهر ينسبك ما مضى

إذا أنت لم تحدث إخوان ولا عهدا

فها أنت ترى إقبال يا قوت على الجمع لا يبقى
ولا يذر وليس له فيما بين ذاك حديث : نشير إلى
هذا قبل أن نسوق النموذج الثاني من عمله . وهي
الترجمة لمن عاصره ، وها هي ذى :

- ٢ -

شيث بن إبراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحاج
القناوى القفطى النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن ،
أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع في العربية واللغة
وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافظ أبي طاهر
السلفى وغيره ، وحدث ودرس وكان ذا هبة ووقار ،
وله مقامات معروفة ، ومواقف بين يدي السلاطين
والأمراء . وكانوا يحترمونه ويوقرونه ، ومن
تصانيفه : كتاب الإشارة في تسهيل العبارة ، والمختصر
من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح
الرعية ، والراعى ، صنفه للملك الناصر صلاح
الدين يوسف ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم :
وتعالق في الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلؤة
المكتونة واليتمة المصونة . وهي قصيدة في الأسماء
المذكورة . أبياتها سبعون بيتاً منها :

ويخفى في الدنى فلا تراه

كما يخفى السواد على الإهاب

وله في الوزير ابن الفرات :

قلت لهذا الوزير قول محق

بشه النصح أمّا إثبات

قد تقلدتها ثلاثاً ثلاثاً

وطلاق البنات عند الثلاث

وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل

بعد الوزارة الثالثة في محبسه . وله أيضاً :

أقبلت الدنيا وقد ولى العمر

فما أذوق العيش إلا كالصبر

لله أيام الصبا إذ تعتكر

لاقت لدينا لو تثوب ما يسر

وله أيضاً :

ويجزع من تسليمنا فيردنا

مخافة أن تُبغى يدها فيخلا

وما ضره لو أن أجاب يبشره

فتفنع بالبشر الجميل ونرحلا

وله أيضاً :

وحركة أورتها فرقة دنفا

حيران لا يهتدى إلا إلى الحزن

في جسمه شغل عن قلبه وله

في قلبه شغل عن سائر البدن

وله أيضاً :

أبعد الثمانين أفيتها

وخمسا وسادسها قد نما

ترجى الحياة وتسعى لها ؟

لقد كاد دينك أن يكلمها

وله أيضاً :

إلى كم نخسدم الدنيا

وقد جزت الثمانين

وخمسائة . وقيل : سنة تسع وتسعين وخمسائة . ومن شعره :

اجهد لنفسك إن الحرص متعبه
للقلب والجسم والإيمان يمنعه
فإن رزقك مقسوم سترزقه
وكل خلق تراه ليس يدفعه
فإن شككت بأن الله يقسمه
فإن ذلك باب الكفر تفرعه

وهكذا نرى ياقوت يكثر في الأكثر حين ينقل
عن مراجعه إلى حين تتسع هذه المراجع للكثير من
الأخبار، ولكنه حين يخلو لنفسه ويتبعد عن مراجعه ويجعل
همه الحديث عن واقعه يقل في الأكثر . قد يكون هذا
لقلة ما يقع له . ولكننا على كل حال لا نحس لياقوت وقد
لاقى حياة المعاصرين كما تعودنا عن الأقدمين حيث
يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصريهم . كما
لا نراه يفعل فعل الأقدمين في هذا الاستطراد الطويل
الذي ارتضاه حين ينقل ولم يرتضه حين ينشئ .

وصفت الشعر من يفهم
يخبرني بألفاظ
وما الإقليد والتقليد
وما الهاد والأهدا
وما الألفاد والأخرا
وما الدقراس والمردا
وما الأوخاص والأدرا
وما البعصيد والبعف
وما الأنكار والانكا
وما الأوغال والأوغا
يخبرني بما يعلم
من الأعراب ما الدهم
سد والتهنيد والأههم
م والأسماك والعيم
د والأقرا د والأقدم
س والقداس والأعلم
ص والقراص والأثرم
يد والتدمين والأرقم
ث والأعلام والأقضم
د والأوغاب والأقضم

ومضى على هذا النمط إلى أن قال :

ألا فاسمع لألفاظ
فقد أنبات في شعري
وعارضت السجستاني
فضعفت قوافيه
فهذا الشعر لا يدري
توفى أبو الحسن بن
جرت علما لمن يعلم
بألفاظي لمن يفهم
في قولي ولم أعلم
على المثل الذي نظم
ه إلا عالم همهم
الحاج سنة ثمان وتسعين



مرتفعات ويزنج . لامبلي برونتي

بقلم
السيدة صوفي عبدالله

كاهل والدهم . ولذا شرع « باتريك » منذ الخامسة من عمره يؤدى الخدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلا التحق بمصنع نسيج يدوى ، وصار يجلس في المساء سويحات يتلقى فيها دروساً مجانية على يد القسيس الذي أثار اهتمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر « باتريك » على الدرس بذكاء مفهوم للقراءة والعرقان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فما أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل في العلم إلى مرتبة أهله لأن يكون معلماً في مدرسة الكنيسة عن كسب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير للتدريس في مدرسة كنيسة أكبر في بلد أكبر . وظل هناك ثماني سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء مجلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، واكتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كبريدج العريقة ، التي يلتحق بها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو في سن الخامسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه في تلك السن بطول القامة وقوة البنية والوسامة .

« درج المترجمون على تسمية تلك الرواية « مرتفعات ويزنج » ولكن المقصود ليس الارتفاع الجغرافي ، بل السمو المعنوي ، ولذا آثرت ترجمتها بأعلى ويزنج » .

ولدت إمبلي جان برونتي في سنة ١٨١٨ وتوفيت في سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفى متوسط الجودة في جملته . وعن قصة واحدة كفلت لها الخلود الأدبي . وهى قصة « أعالى ويزنج » التي نحن بصددتها في هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن إمبلي برونتي لا يجد حصصاً من الكتابة عن شقيقتها الأديبتين اللامعتين « شارلوت برونتي » و « آن برونتي » . وعن أبهن ذى الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعالى .

وكان الأب قسيساً في مكان منزل بين الأحرار في ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح أيرلندى شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه في كل مرة بصورة جديدة . و « باتريك » والد إمبلي وأختها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه في المولد تسعة أبناء أثقلوا

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر في ذهنه أن جماله هو الميراث الوحيد الذى حصل عليه من أبويه . وأنه رأس المال الأكبر الذى يعول عليه في تسم أعلى المراتب في المجتمع . فعزم على استغلال ذلك الأرث غير عانى بمبادئ مهنة القس التى احترفها بعد تخرجه في كبردج وهو في التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له في كنيسة قرية بمقاطعة «إسبكس» . وهناك أغرى بحبه فتاة حسنة في الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحيث ينمى لمن يربط مصيره بمصيرها . فتركها طمعا في صيد أسمن، وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المجد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجمال أو الثقافة . عسى أن يدخل بذلك في عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه في خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً وغماً . فثارت عليه حفيظة الناس في الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخر هو «يوركشاير» ونصب شراكه في قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفى على الخامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ، على القناعة شيئاً ما واكتفى بخير صفقة أتاحت له . وهكذا تزوج من «ماريا برانويل» . وهى يومئذ في الثلاثين من عمرها ، ضئيلة الجسم ، ضعيفة البنية ، عاطلة من الجمال ، إيرادها الخاص خمسون جنياً في السنة . وهو مبلغ تزيد قيمته أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنابات الخمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم إلى أكثر من خمسمائة جنيه . ولئن لم تكن من بنات الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهى سليلة أسرة لها مكانتها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج في سنة ١٨١٢ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجيزة إلى بقعة مخوفة بالأحراش عهد إلى

«باتريك بروتني» برئاسة كنيسها ، وهذه البقعة هى قرية «هاورث» بمرتب قدره ٢٠٠ جنيه سنوياً . وفى هذا البيت المنزل عن القرية فوق ربوة تطل على الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغلّام ، تعاقبت ولادتهم على مدى ستة أعوام .

وفى سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة «ماريا» بالسرطان . فأقدم شقيقها «ألزباث» لترعى ستة الأيتام . وكانت كبارهن «ماريا» في السابعة من عمرها . وصغراهن «آن» لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن يتزوج من امرأة ثرية تكبره في السن ، ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأموالاً . فامتنعت عليه . فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم يجد عندها قبولا . فطوى صفحة الزواج ، واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته ، في بيت لم يزل قائماً إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبيها مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للنفس له أثره في الناشئين الصغار . بيد أن تأثيرهم بغربة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً في الإنفاق ، يخاف الحريق خوفاً مسرفاً ، لو أن عالماً نفسياً حلّه لوجد فيه — أكبر الظن — دليلاً على عقدة إثم مكبوتة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطة في البيت . والجو في تلك المنطقة بارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر ، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار . وهم داخل البيت الذى كانت أرض غرفه من الحجارة ، ودرج سلاله من الحجارة . فكل شيء في الداخل والخارج يوحى بالجهماء والصلابة والقسوة . وما من شيء يوحى بأمل في اللين أو الدعة .

وما ظنك بأب يقضى جل وقته في حجرة مكتبة عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناوله بمفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنيها اليتامى الصغار .

وكأنما كان « باتريك برونتي » يحقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع في درجات المجتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من الفلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء بحال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مستنئين ، وسامهن أبوهن التشفيف الشديد حتى أن خالتهن حين اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار منقطه فألقى بتلك الأحذية إلى نيران المدفأة . ولما اشترت تلك الحالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه في نار المدفأة أيضاً ، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلاً أتى الأب بمناشر استأصل به ظهور الكرامى في حجرة جلوسهن حتى لا يجلسن مسترخيات . فهو لا يحب لبناته أن يستمتعن بما أبتة الأيام عليه في طفولته العجفاء . وزاد قسوة وشذوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة ، فلم يظفر بشيء من الذبوع أو التقدير . ونفض يديه — مضطراً — من جاه الأدب ، كما نفض يديه من قبل — يائساً — من جاه المال عن طريق المصاهرة .

وماتت اثنتان من الفتيات وهن في نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ ، وأن تموت ثلاثهن بالسل بعد أن نقشن أسماءهن في صفحة الأدب العالمي الخالد .

وكانت « شارلوت » أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصتها المعروفة « جين إير » . فلما نشرت « إميلي » روايتها العظيمة « أعلى وينرنج » ارتكب النقاد خطأ جسيماً في تقديرها إذا اعتبروها عملاً قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشقيقة « شارلوت » وأنها عمل

سابق على كتابة « جين إير » ، ينقصه النضوج في الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها ، وأدرك الناس أن « أعلى وينرنج » التي أبدعتها « إميلي برونتي » أرقى في المرتبة الفنية من قصة أختها « شارلوت » التي رفعها النقاد جميعاً في عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما في صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة ، وحساسية مرهقة في تلك العزلة المضنية المسومة . وكانت « إميلي » أكثرهن شهوياً بأنفها ، واعتداداً بشخصيتها ، حتى كانت أشبه في خلقتها وقوامها ومشيتها واستقلال رأيها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحد فهي تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش بخطى واسعة ، وهي تصفر لكلها الضخم كما يفعل الغلمان . ولهجاتها في الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعزمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقي مصلية . يمضى اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطبق أحاديث المحاملات السطحية في المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم في سجاياها وسيماها بين الخجل والترف .

وكان ترفعها يبدو في تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء في نظرها فرع عن المسئولية ، والتشدد في أداء الواجب . وتأبى أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولذا ظلت تكتب وتعمل في البيت وتحبب الثياب إلى أن صرعا المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب « إميلي » حياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطرن لانحاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أيها في حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان يحس في أعماقه بأنها الرجل الحقيقي في ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين في طريقة تصويرها لشخصية البطل في رائعها «أعلى وينرنج». فالبطل فيها خشن الطباع، وعرج الخلق، محترم العواطف يأخذ حقه في الحب عنوة، ويخاطب محبوبته بسلطان، مع أنه ربيب نعمة أبيها. فكان هذا البطل يخشونه غير المألوفة هو الصورة الداخلية «لاميلي برونتي» المولفة كما كانت تمنى لنفسها أن تخلق!

ولأنها صدرت في تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الخاصة، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما في المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة، وتناقض ظاهري يقابله توافق باطني.

ولأنها كانت تعبر بنحو القصة الموحش المضطرب بالعواطف عن عالمها النفسي المكبوح جاءت القصة فذة في بنائها، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة. ولا عجب في ذلك؛ لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الخاص الذي عجزت عن تحقيق كوامنه في عالم الواقع.

فالأحرى أن نقول إن «لاميلي برونتي» أعجبت تلك القصة. وأن «أعلى وينرنج» ليست عملاً أدبياً في المقام الأول، بل هي قبل كل شيء «مولود» حملت به «لاميلي برونتي» نتيجة لقاح فذ بين واقع تكوينها النفسي وواقع الظروف التي حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التي تملأها عليها حقيقتها الباطنية. «فجو» «أعلى وينرنج» وحوادثها هو العالم التعويضي الذي عاشت فيه «لاميلي» متقمصة شخصية البطل. وهو ما لم تستطع أن تحققه في بيت أبيها وهي في ثبات بنات جنسها والحدود الضيقة المفروضة عليهن.

إن «أعلى وينرنج» من أبرز القصص في العالم لا لأنها أجمل القصص وأجودها؛ بل لأنها نطت وحدها، وثمره فريدة ليس لها شبيه. ولهذا الإصالة كانت قيمتها أعظم من عشرات القصص التي تفوقها في جلال الأداء والتكوين الفني؛ فالصدق الفني والنفس الذي

أخرج هذه القصة من قلب كاتبها كالنبوع الدافق هو الذي يميزها من جميع الأعمال التي اكتملت لها براعة الصناعة. وهكذا يمتاز المولود الحي، وأن لم تتناسق ملاعنه على أجمل الدمي وأبهاها.

ونوجز «أعلى وينرنج» في هذا النطاق المحدود... وهي على لسان رجل يدعى «لوكوود»، استأجر لأسباب صحية بيتاً في الأحراش، يتوسط ضيعة «جرانج» التي يملكها هي وضيعة «أعلى وينرنج» القرية منها شخص واحد هو مستر «هيشكيلف». ووجد مستر «لوفوود» من واجبه أن يزور صاحب الدار في مسكنه «بأعلى وينرنج» وهو يتنزه على قدميه، فاستقبله «هيشكيلف» بفظاظة، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثيابه غير مبال بصراخ «لوكوود» واستغاثته؛ بل أن خادمه أيضاً ألزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف. والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر «لوكوود» لولا أن خفت الطاهية «زبلا» بمغرفها الكبيرة فضربت الكلاب ونهرتها. ولم يزد «هيشكيلف» بعد ذلك في إظهار مودته على تقديم كأس من النبيذ للضيف من غير بشاشة أو ترحيب. ودار الحديث بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقهين. ولفت نظر «لوكوود» أن «هيشكيلف» واسع الاطلاع. وأحس وراء خشونته سرّاً آلى على نفسه أن يستجلبه. وعلى هذه النية كرر الزيارة في اليوم الثاني، فوجد الجو في البيت هذه المرة أدعى للغربة. فهناك شابة حسنة لم يكن يتصور وجودها في ذلك الركن من الريف، اكتشف أنها أرملة ابن «هيشكيلف». وهناك شاب يعمل في الفلاحة اسمه «ايرنشو» كان «هيشكيلف» حريصاً على القول بأنه ليس من ذوى قرابته. ورآه يعامله بخشونة. فزاد السر في نظر «لوكوود» تعقيداً وغموضاً.

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب «ايرنشو» رضى أن يصحب مستر «لوكوود» في عودته إلى دارة لشدة الظلام، ووعورة الطريق. ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود»

من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه .
ولولا أن أدركته الطاهية « زبلا » لما ت حيث وقع ، وأهل
البيت يقهقهون ولا يمدون إليه يداً بالعون . وصبت
« زبلا » على رأسه الماء البارد ، ثم وجد نفسه مضطراً
لقبول ضيافة « هيثكليف » رغم جلافته هو وآل بيته .

وإلى غرفة غير مستعملة صعدت به « زبلا » وهي
تخذه على إخفاء ضوء الشمعة ؛ لأن سيدها لا يسمح لأحد
بدخول هذه الغرفة منذ سنين . ولما أغلقت عليه الباب
شرع يتفقد المكان ، فإذا بمقعد ، وخزانة ملابس ، وخزانة
أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي
سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات . فأوى إلى الفراش
بعد أن أغلق باب الخزانة خلفه . وما أن دب النعاس
إلى أجهانه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الخزانة وتطرق
زجاجها ، وتطلب منه وهي تئن أن يفتح لها كي تدخل !
وهب « لوكوود » مذعوراً . فإذا بصف الكتب الذي
يحتل حافة النافذة يتحرك . فأطلق صرخة ثاقبة سمع على
أثرها صوت خطوات تقرب ، وانفتح الباب بعنف
ودخل « هيثكليف » وفي يده شمعة . وقد حاكى بياض
وجهه وجوه الموتى ، وارتسم الفرع على قسماته . وجعل
يستفسر « لوكوود » . و « لوكوود » يجمع ثيابه المبعثرة
وهو يسب ويلعن ، كي يغادر تلك الحجرة المسكونة
بالعفريت . وما أن أدرك « هيثكليف » من كلماته
المنتثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دموع ، وتوجه إلى
الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وانفجر
بأكياً بغير احتجاج ، وهو يردد بين شهقاته :

— ادخلي ! ادخلي يا حبيبتي كاتي .

وفي الدار التي استأجرها « لوكوود » في ضيعة
« الجرانج » لزم الفراش محمواً بضعة أيام على أثر تلك
الرويا القظيعة ، وسهرت على راحته وعلاجه مسر
« دين » مدبرة الدار . وفي تلك الساعات الطوال راح
يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعالي ويندرنج » من عجائب
تلك الأسرار . وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت في جو

« الأعالي » ما يزيد على ثمانية عشر عاماً . وأنها أوثق
مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها .

وبدأت مسر « دين » تقص عليه تاريخ « هيثكليف »
الحافل بالأسرار . فهو ليس وارث تلك الثروة التي
تضم ضيعتي « الجرانج والأعالي » . وإنما هو طفل لقيط
أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعالي » السيد
النيل مسر « إيرنشو » الكبير . وكان للسيد ابن يضارعه
في السن ، نشأ سكيراً عربيداً ، منحل الأخلاق ، قاسى
الفؤاد . وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من
« هيثكليف » بثلاث سنوات اسمها « كاتراين »
ويدللونها باسم « كاتي » . جميلة جذابة ، جياشة العواطف
تعشق التجول بين الأحراش وقد نشأ الأطفال الثلاثة
معاً . ولكن الابن المدلل « هندلى » كان ييغض
« هيثكليف » ويسومه العذاب ويذكره دوماً بوضعه
الزرى . في حين كانت « كاتراين » تحب الفتى اليتيم
ولا تكاد تفارقه لحظة . وكان السيد يعطف على ربيبه
ويفيض عليه من حبه ، ولا يتردد في إنزال العقاب
الصارم بابنه « هندلى » كلما شعر أنه يؤذى الطفل
المسكين . فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة
بين « هندلى » و « هيثكليف » . فأرسله أبوه إلى لندن
ليتم تعليمه ويبعده عن الدار . ف قضى في تلك الغيبة أربع
سنوات ، ولم يعد إلى « الأعالي » إلا حينما جاءه نعى والده .
عاد ومعه سيدة جميلة شقراء ، تزوجها في غربته خلسة
ولا يعلم أحد عن منشأ شيئا . ووجد أخته « كاتراين »
و « هيثكليف » على أتم مودة ووفاق ، فصب جام حقد
وغضبه عليهما معاً ، وأنزل « هيثكليف » منزلة الخدم
وحرّم عليه ملازمة أخته .

وفي تلك الفترة ظهر في الأفق « إيجار لينتون »
الشاب وريث ضيعة « الجرانج » . وهو فتى جميل رقيق ،
عريق المختد ، سليل عز تالد ، ذو ثقافة متعددة الجوانب .
فهو نقيض « هيثكليف » شكلا وموضوعاً ، ولم يكن
« هيثكليف » في تلك الأيام يفارق الأحراش حتى

اكتسب سمعة المتوحشين، فوق الذى يجرى فى ملاحمه من شبه بالفجر الرجل المتأبدى .

وجعل « إيجار » وشقيقته البارة الجمال « إيزابيلا » يحيطان « كاتراين » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذى أنخط « هيثكليف » وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هى أشرس العواطف . تخرج الدمث عن دماثته . فلا عجب أن تدفع بذى الشراسة إلى التوحش الذى ليس له حد .

وتستطرد مسز « دين » - مدبرة الضيعة - فى رواية تلك الأحداث ، على مسامع مسر « لوكوود » أنها كانت مدبرة « الأعلى » فى تلك المدة ، وموضع سر « كاتراين » وفى ذات يوم باحت لها - وهى لا تشعر بوجود « هيثكليف » فى مكان مظلم من الحجرة - أنها تعزم الزواج من « ادجار » الذى تميل إليه لدماثته وجماله وغناه وتعلقه الشديد بها ، وإن كان قلبها بهم « هيثكليف » هيام عبادة ، فلو كان على شئ من الزاء لتزوجته دون مراة . وما أن سمع « هيثكليف » فى مكنته المظلم تلك الكلمات حتى انفلت هارباً إلى العراء . فذعرت « كاتراين » وجرت خلفه فى الأحراش : وظلت تهم على وجهها طول الليل بحثاً عنه تحت وابل المطر فلم تقع له على أثر .

ولزمت « كاتراين » الفراش شهرين طويلين تهذى تحت وطأة الحمى باسم « هيثكليف » ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيعة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان « هيثكليف » عليها ، وأقبلت على « ادجار » بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما ، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل . وانصرف أخوها « هندلى » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون ايرنشو » الذى يقيم اليوم فى المرتفعات عاملاً من عمال الزراعة . وكمن مرة دفعت الخمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده ، مما حفز مسز « دين »

أن تكفله وتحببه منه ، فشبه جاهلاً كإبناء الفلاحين ، لم يظفر بترية تليق بنسبه . ولا سيما أن مسز « دين » اضطرت للملازمة « كاتراين » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهى كارهة .

وعاشت « كاتراين » فى سعادة غامرة ، بين زوجها الذى يعبدها ، وأخته ، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » فى الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة ، وإذا بصوت من خلفها يناديها ، فلما إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلاً عميق الصوت ، أجش النبرات ، طويل القامة ، أسمر الوجه أسود اللثة ، يرتدى ثياباً قاتمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

- يجب أن أراها !

ولم يثنه عن عزمه تهديد أو وعيد ، بل أقسم لها أن يقتحم الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نبأ حضوره إلى « كاتراين » . وكانت مع زرجها على مائدة الشاي فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن همست لها بالنبا ، حتى إنبرت تجرى كالمجنونة نحوه ، فتلففها بين ذراعيه ، ونسبت فى ضماته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان « ادجار » ليرضى عن وجود هذا الوضع الذى يعتبره من قبيل الخدم والأتباع . ولكن « هيثكليف » أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم « لكاتراين » ليتزعن حياة زوجها إذا حال بينه وبين رويتها .

ولا يعلم أحد كيف استطاع « هيثكليف » أن يجمع تلك الأموال الطائلة التى عاد بها وقد أغرق ضيعة « الأعلى » فى الديون التى تورط فيها « هندلى » لينفقها فى الخمر والانحلال . وفى « أعلى » ويذرنيج » أقام « هيثكليف » سيداً ، وهو الذى فارق الدار خادماً منبوذاً أبقاً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير « هيرتون ايرنشو » ليكون وسيلته فيما بعد

للاتنقام من أبيه . وما لبث « هندلى » أن مات ضحية مبادله ، قالت « أعالى » ويذرنج « وأحراشها إلى « هيثكليف » ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفى المقدمة « هيرتون ايرنشو » الصغير .

ولم يكف « هيثكليف » طول الوقت عن الحومان حول « كاتراين » غير عابىء بحتى زوجها . فقد كانت « كاتراين » تضرب بعواطف زوجها عرض الحائط وتلازم « هيثكليف » ملازمة الظل ، فأنهى الأمر بأن صار كفرد من الأسرة يأبى ويروح فى أى وقت يشاء بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين « ادجار » و « هيثكليف » . فهبات أن تلتئم نقائص الطبايع من الدماثة والغلظة أو الأناقة والفظاظة أو الوسامة وتنافر القسيات أو العراقة والصلعكة .

ومع هذا كان « هيثكليف » تأثير مضاد على فرد آخر من آل « لينتون » . هو أخت مسر « ادجار » الناعمة ، البارة الجمال ، الساذجة القلب . فقد علق قلبها بهذا الشاب القوى الأسمر الحشن الطبايع . وصارت « ايزابيلا » تحاول الاستئثار بمجلس « هيثكليف » كلما حضر إلى الدار ، وتكاد تصطدم علانية « بكاتراين » . فطار قلب « هيثكليف » فرحاً بهذا الحب إذ وجد فيه طريقاً مهيئاً للانتقام الفظيع من أخيها المترفع « ادجار » . وكان الطبيب يشدد فى عدم تعريض « كاتراين » بعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم لها بكل ما تهفو نفسها إليه . ولذا كان يحتمل زيارات « هيثكليف » المتواصلة على مضض خوفاً عليها من النكسة .

واستغل « هيثكليف » الموقف أسوأ استغلال كى يقوض سعادة من حرموه من حبيبة قلبه . واثارت لذلك مشادة حادة بينه وبين « ادجار » ، فكاد « هيثكليف » يقتله لولا أن خف الخدم لإيقاظه . وطرده « ادجار » من داره طرداً أبدياً ، فأصبحت « كاتراين » بنوبة من التشنجات أسلمتها لمرض طويل . كاد يسلمها إلى الموت .

ومن « أعالى » ويذرنج « راح » « هيثكليف » ينصب شباكه « لإيزابيلا » المدلحة فى هواه ، ويلقها خلسة . وكم من مرة حاول « إدجار » و « كاتراين » أن يردعا « ايزابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صماء ، وتسلت تحت جنح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت أخبارها شهرين قضتهما « كاتراين » فى مرض وبيل وصفه الأطباء بأنه « صدمة مخية » . وقام « إدجار » على تمريضها بحب وإخلاص شديد . وكان فرحه طاعياً حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر . وكانت « كاتراين » حاملاً قبل مرضها . فلم تسترد عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينتابها بين الحين والحين فتبدو مسلوقة اللب حائرة النظرات خائرة النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسر « دين » رسالة من « ايزابيلا » تخبرها أنها عادت مع زوجها « هيثكليف » إلى « أعالى » ويذرنج . وأنها كانت تتمنى أن تزور « كاتراين » وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخيها . وفى هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يذ زوجها من فظاظة فى المعاملة لم تكن تخطر لها ببال ، حتى لتشك فى أنه من بنى الإنسان . ورجت المربية العجوز مسر « دين » أن تخف لزيارتها فى « الأعالى » ، ولا سيما أنها أرسلت فيما سبق إلى أخيها فلم تسمح نفسه بالرد عليها أو الصفح عنها .

وذهبت مسر « دين » إلى « الأعالى » لتجد « هيثكليف » يعامل « ايزابيلا » معاملة الخدم . وقد تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقيقة فى ملك يمين ذلك الزوج الشرس ، يركلها فتلعق حذاءه وتلتمس رضاه فى تزلف يدل على اختلاط البغض بالحب فى قلبها . ولم يهتم « هيثكليف » حين رآنى إلا بالسؤال المتلطف عن « كاتراين » وحالتها الصحية وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسماً أن يراها ولو على جثة زوجها . وتوعد من يقف فى

و ذات يوم هربت « إيزابيلا » أخت « إدجار » من قسوة زوجها « هيثكليف » الذى أسرف فى اضطهادها لها بعد موت « كاتراين » . وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار ، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب « إدجار » إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها « لينتون » وهو فى ضعیف هش . وكانت « كاتراين » الصغيرة تكبره بستة أشهر ولكنها كانت فى أوج صحتها . وكانت فرحتها به لا توصف ؛ لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شئ .

ونما إلى علم « هيثكليف » أمر وجود ابنه فى ضیعة « الجرانج » عند خاله . فأرسل من يحضره إلى « الأعلى » وإلا جاء بنفسه ليأخذه . ولم يكن أمام « إدجار » إلا أن يسلمه لرسل أبيه مع أن « إيزابيلا » أوصته على فراش الموت ألا يدع الفتى لأبيه مهما حدث . وماذا كان « إدجار » مستطیعاً وقد هدد « هيثكليف » بالقضاء على كل من يحرمه من ابنه . وما كان حبه لابنه هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته فى مواصلة الانتقام من « إدجار » فقد طفق يعامله بمنتهى الشراسة . وفى الوقت نفسه هياً الجو كى يتعلق « بكاتراين » الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلاً إلى إزعاج « إدجار » . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة فى الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدتها الراحلة ، حين التقت بآبن عمها « لينتون » وراحت تتودد إليه ، ووالده يهدده بالضرب المبرح كى يستمر فى التقرب إليها رغم هزاله الذى يزهده فى كل طيبات الدنيا .

ومرض « إدجار » فلزم الفراش وحذر ابنته من الذهاب فى نزهاتها إلى « أعلى » ويذرنج » فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حبها لابن عمها غلبها على أمرها فكانت ترأسه خلصة عن طريق أحد الأتباع . وفى بعض رسائل « لينتون » إليها أخبرها أنه طريح الفراش

طريقه بالويل والثبور . فقالت له مسز « دين » إن حالتها الصحية لا تتحمل الهزات العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من فى الوجود أهون من الهباء عند « كاتراين » متى رآته بين يديها ؛ فروياهى هى أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبه ويعبدها ! وعارضته مسز « دين » خمسين مرة . ولكنه أكرهها على حمل رسالة منه إلى « كاتراين » . وما أن وقعت عينها على التوقيع وهى مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الخطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز « دين » فى توسل . وسمعت وقع خطوات تقترب من الحجرة ثم فتح الباب . ودخل « هيثكليف » فقطع المسافة إلى الفراش فى خطوتين ، وتلقف « كاتراين » بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجها ويقبلها فى كل موضع اتفق له أن يجده معرضاً لشفتيه . وبادلتها « كاتراين » القبلات رغم إعيائها الشديد ، وراحت تؤنبه على ما جره عليها من ويلات وتندره أنها راحلة عن الدنيا فى مدى أيام معدودات ؛ فكيف عساه يطيق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدى ، فرفضت أن تفلته من بين أحضانها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بد « لهيثكليف » أن ينصرف وإلا وقعت كارثة ، واقتربت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسز « دين » انتزعته بالقوة من بين أحضان « كاتراين » فى آخر وقت لوقع المحذور . ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة بمجرد أن يبارح « إدجار » الدار . وقبل منتصف تلك الليلة ولدت « كاتراين » الصغيرة التى تعيش الآن فى « أعلى » ويذرنج » . ولدت فى الشهر السابع من الحمل بها . وبعد ساعتين من مولدها ماتت « كاتراين » الأم من غير أن تفيق من إغمائها أو تشعر بأنها غدت أمّاً . وكان مصاب « إدجار » فى موتها فادحاً لا سبيل إلى وصفه .

فجعلت الفتاة تتوصل إلى مسز « دين » كي تصحبها إلى هناك في غفلة من أبيها . وكان هذا هو الكمين الذي أعده « هيثكليف » بعناية . فما أن وصلتا إلى « أعلى » ويذرنج حتى حبس مسز « دين » في حجرة قضت فيها أربعة أيام لا تعرف من أمر « كاتراين » الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقد زواجها على « لينتون » يعلى عليها لإرادته بإيعاز من أبيه وهي كالعصفور الضعيف ، بين مغالب ذلك العقاب الكاسر « هيثكليف » . وأرسل إلى أبيها ينذره أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبيها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هي القاضية على « إدجار » فسأت صحتته ، واستدعى الحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم يجدوا إلى ذلك سبيلاً . وبعد أيام استطاعت « كاتراين » أن تسلل في الفجر وتحضر إلى « الجرانج » لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة .

ولم تمنع رهبة الموت « هيثكليف » أن يأتى بنفسه ويأمر « كاتراين » بالعودة إلى « أعلى » ويذرنج . وأمر مسز « دين » أن تبقى في « الجرانج » فلم تجد بداً من طاعته . وخفف من وقع الحياة على « كاتراين » أنها لم تزل تحب « لينتون » ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجوا من عذاب الحياة مع أبيه القاسى .

ولبت « كاتراين » حزيمة على « لينتون » منطوية على نفسها تجر آلامها . وهذه هي الحالة التي وجدها عليها « لوكوود » حين زار « أعلى » ويذرنج .

وتحسنت صحة « لوكوود » فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع « هيثكليف » . فما أن وصل إلى « أعلى » ويذرنج حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح في الشرفة شاباً وشابة ينانجان في حنان وحب ، وقد خيم على المكان

صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسز « دين » أمامه فرحبت به أيما ترحيب . ومن فيها عرف تنمة القصة .

لقد تغيرت حال « هيثكليف » بعد وفاة أعدائه وابنه ، وصار يقضى وقته متجولاً بين الأحرار ، يناجى روح « كاتراين » التي يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن نجتمع به . وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو « لكاتراين » الصغيرة و « هندل » إيرنشو الذي كان يكن لها حباً لا عجباً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل في قلبها جذوة الحب ، وتزوج منها ودعيت مسز « دين » للإشراف على « أعلى » ويذرنج « فطردت كل من كان يستخدمهم « هيثكليف » من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهائى السعيد .

ومن هذه الخلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخصياتها وجو أحداثها . فالإطار الذى تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحرار ، الذى يذكر بحال البداوة ، ويتأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيبها ، وترسمها للحدود وخضوعها للمنهج والتخطيط .

والشخص الذى تعيش في تلك الأحرار أقرب إلى خلائق الأوباد . فهم أناس تمزج في طباعهم امتزاجاً غير متساوٍ صفات الضراوة العاتية التى تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن في مواقف الأزمات يضطرع هذان الضدان كما تضطرع عناصر الطبيعة في ثورات البراكين ، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولاً عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضع التى سنتنقها من مواقف تلك القصة التى قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم إنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

تحول « هيثكليف » إلى أرملة ابنه التى كانت تطالع كتاباً أمام النار وصاح بها :

— أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى الأعليك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهن بما يؤدونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحساني ! ضعى هذه القذارة من يدك ، وانحى عن شيء تؤدينه . فلا بد لك من أن تؤدى لى شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظرى ! أسمعت أيها الملعونة ؟ — سأضع قذارتي كما شئت . لأنك قادر على إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :

— ولكنى لن أقوم بأى عمل ولو برئت لسائك بالشتام والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لى !
فرغ « هيثكليف » يده . وقفزت السيدة مترجمة لتكرن بمأمن . فن الجلى أنها ذاقت من قبل وطأة تلك اليد !

قال « هيثكليف » « لكاتراين » وهى تنتظر زيارة « إدجار » وشقيقته :

— هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا « كاتى » ؟
هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟
— كلا . فالطر يتساقط .

— لماذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريرى ؟ أرجو ألا تكونى فى انتظار قدوم أحد ؟

— لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغى أن تكون الآن فى الحقل يا « هيثكليف » .

— إن أخاك « هندلى » لا يتركنا معاً طالما هو هنا . عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .
— ولكن « جوزيف » سيخبره حين يعود . فخير لك أن تذهب .

— « جوزيف » مشغول فى الطرف الآخر من الضيعة إلى ما بعد حلول الظلام . فلن يعرف أننى بقيت معك .

وجلس بجوار النار . ففكرت « كاتراين » لحظة وهى مقبلة الجبين ، ثم وجدت من الحتم عليها أن تخلى الطريق لحضور صديقها الجديدين فقالت :

— « إيزابيلا » و « إدجار » لينتون ربما حضرا .

— مرى « إلن » أن تقول لها : إنك مشغولة يا « كاتى » ! لا تبعدينى عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! .. انظرى إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل « لينتون » . وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معى . ما أقل ما تمنحني الآن من وقتك .

— وهل ينبغى أن أقضى معك كل وقتى ؟
وما جدوى ذلك ؟ وحول أى شيء يدور حديثك معى ؟ إن كل ما تقوله لتسلينى جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ! بل وكل ما تفعله أيضاً .

وبعد أيام كانت « كاتراين » تفغى فى المطبخ إلى مسر « دين » بهومها وحبرتها ، بعد أن خطبها « إدجار » .

— إننى لم أخلق للزواج من « إدجار لينتون » . فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخى القاسى الشرير قد أنزل « هيثكليف » هذه المذلة الدون لما فكرت فى الزواج من « إدجار » . ولكن ما حيلتى وزواجى « هيثكليف » يحط من شأنى ويقضى على سمعتى . ولذا ينبغى ألا يعرف « هيثكليف » مبلغ حبي له . إنى أحبه حباً غير حبي الجمال والوسامة . بل أحبه حبي لذات نفسى ! إنه أقرب إلى من روحي وأشبه بى من ذاتى . وأيا كان المعدن الذى صيغت منه روحانا . فعدنى ومعدنه واحد . أما معدن « إدجار لينتون » فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة ، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجى وبين وميض البرق أو لهب النيران المستعر !

وحين نصب « هيثكليف » شراكه لأخت

«إدجار لينتون» بعد زواج «كاتراين» من «إدجار» رغم احتقار «إدجار» الشديد له قالت «كاتراين» :
— لماذا احتضنتها وقبلتها غير مصغ لتعذيراتى ؟
— وما شأنك بهذا ؟ من حقى أن أقبلها ما دامت راضية . وليس لك أن تعترضى وأنا لست زوجك ولا حق لك فى الغيرة !

— لا تعبس فى وجهى هكذا ولا اعتراض لى على زواجك من «إيزابيلا» ما دمت تحبها . ولكن أجبنى أولا هل تحبها يا «هيشكيلف» ؟ بما أنت لا تجيب — سأصارعك بما فى ذهنى من غير مواربة . اعلمى إذن أنك عاملتى معاملة شيطانية بالغة السوء . وإن كنت تخالين أننى لم أدرك ذلك فأنت واهمة . وواهمة أيضاً إن كنت تحسبىنى أرضى بكلمات التهدة وأقنع بها عن الانتقام لما أصابنى على يدك . وعن قريب سترين مبلغ انتقامى . . . ولكنى لن أنتقم منك أنت . فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يتمردون عليه بل ينتقمون لأنفسهم يسحق من تحت سلطانهم . فلك أن تعذبنى حتى الموت إن كان فى ذلك ما يسليك ويطيب لك ولكن اسمح لى على الأقل أن أسلى نفسى بعض الشيء على ذلك المتوال بعينه . وليس لك وقد قوضت قصر آمالى وسعادتى أن تصدق على بكوخ حقير من الشفقة وتظنين أنك أبرأت اللمة وبلغت غاية الإحسان !

وعند ما كانت «كاتراين» على فراش المرض الأخير ، أخبرتها وصيفتها أن «هيشكيلف» انتهر فرصة غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطعة طويلة .

وفى خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان يحطرها فيها بالقبلات . وكانت هى البادئة بتقبيله . وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى وجهها ؛ إيماناً منه بما كنا نعتقه جميعاً أنها على شفا الموت ولا نجاه لها من علها . وكان أول ما نطق به فى صوت يرتجف بالأسى واليأس :

— آه يا «كاتى» ! يا حياى ! كيف أستطيع أن أحمل هذا ؟

ثم راح يحذى فيها بقوة والجزع يتقد فى نظراته انتقاداً حال بين الدموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل . وتراجعت «كاتراين» إلى الخلف ونظرت إليه مقبلة الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من التقيض إلى التقيض .

— أنت و «إدجار» حطمتما قلبى يا «هيشكيلف» .
والآن تأتى باكياً شاكياً ؟ لن تأخذنى بك شفقة ! لقد قتلنى ! ما أقواك ! ولم سنة تنوى أن تعيشها من بعدى ؟

فركع «هيشكيلف» على إحدى ركبتيه ليعانقها . وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتشبثت بشعره وأبقتة راكماء وقالت بمرارة :

— تمنيت لو كان فى استطاعتى أن أمسكك هكذا إلى أن تموت معاً ! وما كنت لأكثرث لما عسى أن تعاني . فغداً بك لا يعينى ! ولماذا لا تعاني وتتعذب ؟ فأنا أعانى وأتعذب ! هل ستسألى ؟ هل ستكون سعيداً عند ما يوارىنى الترى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً : «هذا ضريح كاتراين إيرنشو» وقديماً كنت أحبها وآلمنى أن أفقدها ولكن هذا كله انتهى الآن ! ولكم أحبيت من بعدها الكثيرين ؛ فأولادى أحب إلى اليوم وآثر عندى مما كانت «كاتراين» ! ولكم يحزننى أن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدنى أننى أترك جوارهم إلى جوارها ! أليس هكذا سيكون حديثك لنفسك يا «هيشكيلف» !

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف على أستانه :

— لا تعذبنى كى أجن كما جنت . . . هل بك مس من الشيطان حتى تكلمينى بهذا الأسلوب وأنت

لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب . فلو
لبث الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء
من كلماتى الجارحة ! ألا تريد أن تقرب منى ؟
تعال ...

وعلى هذا النسق سائر صفحات تلك القصة الفريدة
التي لم تنسح حياة مؤلفها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها
الموت على عنفوان عقلها وعواطفها وهي فى سن
الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها
« لأعلى ويذرنج » فى سنة ١٨٤٧ . ولس من المظنون
أنها كانت حرة أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك
المدى فى عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف
تلك السن .

على شفا الموت ؟ ألا تدركين أن كل كلمة تنفوهين بها
ستحفر فى ذاكرتى ، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد ، بعد
أن تفارقينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولين
إننى قتلتك . وأنك لتعلمين أيضاً يا « كاتراين » أنه
لا سبيل لى إلى نسيانك إلا أن أنسى وجودى ! أليس
حسب أنايتك الشيطانية أننى سأتلظى فى عذاب جهنم
هنا حينما تكونين أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

— لن أنعم بالراحة ... ولست أتمنى لك عذاباً
أشد مما منيت به أنا يا « هيثكليف » . بل كل ما أتمناه
ألا نفرق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء
هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائك صدى فى نفسى
وأنا نحت الثرى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول



الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

بقلم

الدكتور عبد الحليم منصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمتدب مديراً لجامعة الكويت

١ - ابن البيطار

مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة .
وثانيهما ، كتاب المغنى في الأدوية المفردة في العقاقير ،
تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة
كى ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبى أصيبعة تلميذاً
لابن البيطار ، صحبه في رحلاته وأسفاره للكشف عن
النباتات في منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبى
أصيبعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن
البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ،
وتوفى عام ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) . وقد ترجمت كتبه
إلى اللغات الأجنبية .

٢ - كتابه الجامع

يقول ابن البيطار في مقدمة كتابه الجامع لمفردات
الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه في الأدوية
المفردة في أربعة أجزاء ، تنفيذاً للأوامر المطاعة
الملكية الصالحية النجمية^(١) ، يذكر فيه ماهياتها ،
وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ،
والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

(١) يريد الملك الصالح نجم الدين أيوب .

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين
الأندلسى المالقى العشاب المعروف بابن البيطار ،
إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ، ولد في الربع الأخير
من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)
من أسرة ابن البيطار في مالقه ، كان من شيوخه في
علم النبات أبو العباس النبائى ، الذى كان يجمع
النباتات من منطقة أشبيلية ، ولما بلغ العشرين من
عمره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ،
وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ،
كان على عرشها الملك الكامل الأيوبي ، التحق بخدمته
فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفى الكامل ،
استبقاه في خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى
كان يقيم في دمشق ، وبدأ ابن البيطار من دمشق
يدرس النباتات في الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً
عشاباً ، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما ، وهما ثمرة
دراساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات
الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة
المستمدة من النبات والحيوان والمعادن ، جمعت من

أولاً : في النبات

يقول في نبات « آلوسن » : اسم يوناني أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمى حشيشة النجاة ، وحشيشة السلقفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله في أصول الورق ثمر في شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، يثبت في مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينزل عن جالينوس « أنه ينفع من نهشة الكلب الكلب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقى الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن « ديمقراطيس » أن هذا النبات يشبه الفراسيون إلا أنه أخشن منه وأكثر شوكة ، وينبغي أن يلتقط هذا الدواء في وقت طلوع الشعري ، ويجفف ويدق ويخزن حتى وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارة ، وذلك لمنفعته من عضه الكلب الكلب وليس كما زعم ، بل هو الدواء الذي ذكرته أما القارة فيعرف في اليونانية باسم « سطاخنوس » وينقل عن الغافقي اسم دواء آخر سماه « عشبة السباع » ينفع من عضه الكلب الكلب ، وذكر أيضاً عشبة السباع هي الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذي يؤكل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسماء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن « اطريلال » و« آكلار » و« آرغيس » يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ريح مغربي ، وأهل ، ويقول زعمت جماعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه البق في قدرها ولونها ، وما داخله مصرف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضج ، كان حلواً في المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع في وقت قطاف العنب . ويقول عن « الأترج » كثير بأرض

والبدل منها عند عدمها ، وأنه قد توخى في ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما في الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت بقولها من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكرها ، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها ، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، والغرض الثاني : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندي بالملاحظة والنظر ، وثبت لدى ، أدخرته كنزاً سرياً ، وأما ما كان مخالفاً في القوى والكيفية والملاحظة الحسية في المنفعة والماهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب في ذلك قدماً لسبقه ، ولا عديداً اعتمد غيري على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فيما تمس الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم ، والخامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمنقدم أو متأخر ، لاعتمادى على التجربة والملاحظة ، والسادس : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التي اتبعها ابن البيطار في تأليف كتابه ، أنها الاعتماد على الملاحظة والتجربة ، وذكر المصادر التي نقل عنها ، وتحري الصدق والدقة . وسنعرض فيما يلي نماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

العرب ، وهو مما يغرس غرساً ، ولا يكون برياً وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة في السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور الرجس ، وهو ذكي ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليمان وغيرهم . ويقول عن الأخينوس : نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المحتمة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذروج إلا أنه أصغر منه ، وأغلاه مشقق وله عيدان خمسة أو ستة طولها نحو من شبر وزهر أبيض ، وثمر أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الأفحوان : منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستاني ، وآذان الفار البري وآذان الأرنب .

وينقل عن أبي حنيفة قوله في الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب ما رعمته الماشية رائحة لب ، وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عناقيد ، وتكلم عن الأذخر ، والأسل ، والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسفل والجبل ، وخضرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظيماً ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمره سوداء إذا أبنعت ويقول في الأشنة . المعروف بشية العجوز ، الجيد منها ما كان أعلى شجر الشربين ، وكانت جبلية ، وبعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيّب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان منها لونه إلى السواد فانه أردوه ، ثم ينقل عن ديسقوريدوس وجالينوس ، وابن سميح ، وابن عمران ، وعبدالله بن صالح ، والرازي ، وابن سينا ، ومسيح الدمشقي وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم في كيفية التداوي بها ، وكيفية صنع الدواء منها . وكذلك تحدث عن الأشخاص والأشنان وقال إنه أجناس كثيرة ، وكلها من الحمض ، والأشنان هو

الحرص ، وهو الذي يغسل به الثياب ، نبات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعقد ، وهي رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غليظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة ذخانه كريهة ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين - نقلا عن الشريف الأديسي ، نبات ملمس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، يبيض الألوان ، تشبه الأشنة في تخطيطها ، وله زهر أقحواني صغير أبيض في وسطه صفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بذر دقيق ، وفي طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن « الأفيون » ابن الخشخاش الأسود ، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسبوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان - وعن أمير بارس هو البرباريس منه أندلسي ورومي وشامي ، يجلب من جبل ببيروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومي عند باعة العطر بمصر والشام ، وهي شجرة خشنة النبات خضراء ، تضرب إلى السواد ، تحمل حباً صغيراً بنفسجياً - وأسهب ابن البيطار في الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس ، والأيهقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها في لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغصان التمش ، وفيها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار في باطن بعضها زهر أبيض ، وفي بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفي الذي ظهر من الزهر على الرؤوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وفرفري ، وهو في قدر زهر السذاب ، وينبت في أماكن خشنة وبالقرب من الطرق ، ويقطع في الربيع . وتكلم عن البان والبرنوف والبرواق وبزر قطنوا والبشمة وقال اسم حجازي للحبة السوداء وعن

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته في الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً لها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كموناً ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ والبلبل واللوف والحلب والمحودة والمر والتارنج والتاردين والهندبا والياسمين واليبروح واليتوع والينبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

ثانياً: في الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ، التي يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا » صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو حيوان بحرى صغير صدفى إلى الحمرة ، وأسد الأرض وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ، والأوز والأيل والبط والبقرة وتدرج وهو طائر مليح بأرض خراسان والتمساح والسن وهو الحوت والتعلب والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله فيما يلي رأسه صدف خزفى ويعضه لا خزف عليه ، ولها من كلا الجانبين عشر أيد طوال شبيهة بالعناكب إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها في مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان متدليتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن « الحياحب » إنه حيوان له جناحان كالذباب يضىء بالليل كأنه نار ، والحبارى - طائر كبير العنق رمادى اللون ، في منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم الدجاج والبط والخبرج وهو طائر معروف في الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحدأة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعمارات . والحرفون قريب من طبع الورل . والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحزول والحلم وهو القراد ، والحراطين وهى الديدان التي

البشني يكون بمصر ، ينبت في الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هى الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدانها خضر إلى السواد وحبا أخضر ، وفي لحائها وورقها وثمرها شيء قابض . وقال عن اللسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة في الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء ، وله ورق شبيه بورق السذاب ، غير أنه أشد بياضاً وأدور ورقاً . ويقول عن الثلاثان هو عنب الثعلب ، وعن الثمام ، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهبته ورقه على هيئة ورق الزرع^(١) وقضبانته ذات كعوب ككعوب قصب الزرع ، إلا أنها مصمته وهى أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو ينبت متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة ، ويخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى ، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشير والجلنار ، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، في قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الرائحة .

وفي الجزء الثانى من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مئات أخرى من أنواع النبات والحيوان والمعادن مما يتطب به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحديق ، والحرملة والحزنبيل والمسك والحضض والحلبة والحلتيت والحاض والحظفل والهندقوق والخس والخروع والخشخاش والخلاف والخلنجان وخيار شبر والدارصيني والدقلى ، والراوند والبرق والرازيانج والرتم والريساس والزقوم والزنجبيل والزيزفون .

(١) يريد القمح .

الحجل والقنفذ والقنبرة والكركى والماعز والنسر
والنعام والتمل والفمر والورل والهدهد ويربوع .

ثالثاً: في المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار في جامعه عدداً من
المعادن والأحجار التي يتداوى بها أو تدخل في تركيب
الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ،
يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمي كذلك . وقال
عن الأئمة حجر يخالطه الرصاص ، ويروى عن
ابن سينا بن عمران هو حجر الكحل الأسود، يوثى به من
أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ،
ملمع براق كحلي اللون « وازتكان » حجارة صفراء
صفر رخوة إذا أحترت أحمرت واكتمكت ويسمى
حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة، والبورق، يقول
أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه
ما يكون أحمر وأبيض وأخضر وألوان كثيرة والنطرون
وإن كان من جنس البورق ، فإن له أفاعيل غير
أفاعيل البورق ، منه أرمني ومصرى ، والتوتيا ثلاثة
أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة
مشرب بحمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ،
وأجودها البيضاء ، والجبس والجزع وهو حجر
معروف وهو صنفان يمانى وصينى ، وجمشت ،
حجر بنفسجى ، صبغة مركب من حمرة وردية
وسماوية - وحجر يهودى ولعله يريد زيتون بنى
اسرائيل وهو حجر بفلسطين شبيه في شكله بالبلوط
أبيض خشن الشكل جداً فيه خطوط متوازية كأنها
خطت بالبيكار (يريد الفرجار) ، وهو حجر ينابيع
بالماء لا طعم له ، يفتت الحصى المتولدة في المثانة ،
وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من
عصور جيولوجية قديمة وأن به نسبة من أملاح ثاني
الكربونات والسترات ، تدر البول . والحديد قال
ويستعمل في مداواة الأمراض على ضروب كثيرة هو

إذا حفر الإنسان أو حرث في الفدان وجدها تخرج
من الأرض . إذا سحق ووضع على العصب
المقطوع نفعت . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى
خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره في النهار ورويته
بالليل - كما تكلم عن الخنفساء ومنافعها واستعمالاتها
في الدواء وكذا الخنزير والدب والذئب والدرج
والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوان البحري
الذى يحدث الحدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم
أنه إذا أدنى من رأس من يشتكى الصداع ، سكن صداعه
وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ،
ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً فلم أجده يفعلها
ولا واحداً منهما ، ففكرت في أن أدنيه من رأس
صاحب الصداع والحيوان حتى بعد ، لأننى ظننت أنه
على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع بمنزلة
الأدوية الأخرى التي تحمد من الحمى فوجدته ينفع
ما دام حياً . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائي
الضعيف الذى يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان
الكائن حياً ، وهذه الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان (الجنبرى) بيد أنه قال هو
سمك بحرى يسميه أهل مصر القرنس وأهل
الأندلس يعرفونه بالقمرن . والزرافة والزمج
والسقفور والسلحفاة والسلوى والسماى والسمك
وسميكة صيدا والسمور والسنباب والسنور والسيينا
والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحور
« وشفتين بحرى » وهى دابة بحرية شكلها شكل
الخفاش و « شنج » وهو الحلزون البحري الكبير
المقرن الجوانب وهو نوع من الحلزون عظيم غليظ
الوسط مستدير الطرفين « وشودانيق » طائر معروف
والصقر والضأن والضبع والضفدع والطاووس
والطيحوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب
والعقاب ، والعقنق والعلق يقول وتقوم مقام الحجامه
والعنكبوت والفأر والفاخته والفنك والقبيج وهو

وبرادته ونخبته وزنجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يطفأ
فيهما وهو محمى .

ويقول فى الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل
لطيف سمائه تدخل فى أدوية السوداء ، وأفضل الكى
وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامساكه
فى القم يزيل البخر وتدخل سمائه فى أدوية داء الثعلب
وداء الحبة طلاء وفى مشروباته ، ويقوى العين كحلا .

كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص
والزرنسوخ والزمرد والزنجار والزئبق والسباج
والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب
والشهبان وهو النحاس الأصفر والطلق .

ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .

وتحدث عن الأكحال فهذا كحل السودان
وكحل فارس .

كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .

وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج
ومرقشيا والمرمر والمغنيسيا والمغنطيس والمها والنطرون
ثم تكلم عن النحاس والياقوت .

كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان
فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء
ودهن القيصوم ودهن الزنجس ، ودهن الورد ،
ودهن البابونج ، ودهن السفرجل . كما تكلم عن
الأطيان (جمع طين) فذكر طين أرمنى وطين
نيسابورى ، وطين حر ، وطين كرمى ، وطين
جزيرة المصطكى ، وطين نيموليا وغيرها ، ولكل
فوائده ، ولكل استعماله الخاص .

منهاجه فى البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المنهج الذى تبعه غيره
فى هذه الصناعة ، إنه نفس النهج الذى ارتضاه
ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأبجدى الذى

فضلوه على غيره من طرائق الترتيب ، وأنه لدايم
الاستشهاد بأقوال أئمة الصناعة من أمثال ابن سينا ،
وجالينوس ، وأبقراط ، ودبسقوريدوس وغيرهم .
ولعله شائعهم كذلك فيما تأثروا به من معتقدات
وما قالوه من وصفات وما آمنوا به من ألوان العلاج ،
فهو فى ذلك مقلد أكثر منه مبتكر ، ولا أكاد أتبين
تفرده فى طريقة أو تميزه بمنهاج . وليس معنى ذلك
أن نجحد فضله فيما أورد من معلومات عظيمة النفع
كبيرة القيمة .

ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إيراد كثير مما لا يتفق
والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض
العين ، وإذا علق قلب الحبارى فى خرقه على من
يكثر نومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الخردون
على صاحب حمى الربع فى خرقه سوداء أبرأها
وأزالها ، وأن رماد الوطواط يمد البصر ، أو أن يعلق
نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن ألمه ، أو أن زبل
الذئب يسقى لمن كان به وجع القولنج ، أو أن دم
هذا الحيوان إذا قطر فى الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار بكثير من أمثال
ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه ، ولعله شائع فيه
العامه ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك فى بعض الأحيان
حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال
إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان
السمك حياً وحجذاً لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما
أورد ليثبت لنا نفعه من عدمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث
يسخى الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه
الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ،
ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة

وما أشبه من مستحدثات العلم في العصر الحديث ،
فضلا عن الأمصال والحقن والجراحات ذات الفيتامينات
والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر في علاج هذا
المرض أو ذاك .

خاتمة

وبعد . فلا مرأى في أن مفردات ابن البيطار
تغلب فيها المادة الطبية ، التي أجهد نفسه في جمعها
وترتيبها وتبويبها ، فهو في كتابه هذا طبيب أكثر منه
عالم . ولا شك أن الكتاب يحوى كثيراً من المعلومات
المفيدة ، نحتاج إلى متخصصين يعنون بتحقيقها ،
وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيما يزال

مستعصياً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله
يثبت أن الطريقة القديمة ليست شراً كلها كما يعتقد
البعض ، وأن فيها بعض الخير ، إذا أحسن استعمالها ،
وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم
في عصر الذرة ، ولكن الذى وقر في ذهنى أن في هذا
القديم كثيراً من الخير ، أو على الأقل بعض الخير
يمكن لدوى الخبرة والاختصاص أن يستخلصوه ،
وأن يجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خزعبلات
أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز في مفرداته بسلامة
العرض وأمانة النقل ، مما يجعله بحق من أئمة أهل الصناعة
في زمانه .



العقد الاجتماعي بجان چاك روسو

بقلم

الدكتور حسن سعفان

أستاذ كرسي الاجتماع بجامعة الأزهر

خطة المقال

روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل في القسطنطينية وكانت تلح على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف في أواخر سنة ١٧١١ ، وبعد عودته بجوالى عشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياته ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن بمحادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث المؤلمة التي امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات التي تركتها له والدته في مكتبتها الخاصة والتي كانت شديدة الشغف بقراءتها . وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التي وجدها في مكتبة والده، والتي كانت تضم كثيراً من مؤلفات عدد كبير من المؤلفين اليونان والرومان والفرنسيين . وفي سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابنه إلى خاله ، الذي عهد به بدوره إلى الراعي لامبرسييه Lambercier مع ابنه برنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله في جنيف حيث عاش متعطلاً طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم

سنبداً هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومؤلفاته مع تحليل لبعض هذه المؤلفات لا سيما ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجتماعي ، وبعد ذلك نعرض للظروف التي أحاطت بتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم ننتقل إلى عرض الأفكار الواردة به في تفصيل ، وسنختم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لا سيما ما ورد منها في كتاب العقد .

١ - حياة روسو ومؤلفاته

ولد روسو في ٢٨ يونيو سنة ١٧١٢ في جنيف ، لأسرة فرنسية كانت قد هاجرت - كما يقول روسو نفسه في اعترافاته - في منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة . وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارتها ، ولكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوج ببنت يتيمة كان والدها قد توفي وتركها في سن مبكرة ، في ظروف قاسية . على أن تلك السيدة المسكينة وهي والدته وسو لم تتخلص من ظروفها التبعة بزواجها من

ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غبائه الشديد .
وأخيراً أرسل سنة ١٧٢٦ نيمون عند أحد المصورين ،
وهناك أصبح - كما يقول في « الاعترافات » التي
يحمل فيها تاريخ حياته بصراحة - شخصاً لا ضابط
لسلوكه ، كاذباً بل ولصاً . وفي سنة ١٧٢٨ ترك
جنيف إلى أنسى في فرنسا ، حيث ألحقته إحدى
السيدات بملجأ ديني طلباني بمدينة تورينو وهناك نجده
يغير مذهبه الديني فيتحول من المذهب البروتستانتي
إلى المذهب الكاثوليكي . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة
١٧٤٠ كان روسو يرثل من بلد لآخر في فرنسا
وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ مدرساً خاصاً
لأولاد دي مابلي de Mably الأديب والفيلسوف
الفرنسي الشهير : في ليون . وفي سنة ١٧٤١ سافر
روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن
التسجيل الموسيقى للمجمع الفرنسي للعلوم ، وذهب
بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفير فرنسا
في البندقية ، وبدأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية
بعد ذلك ولا سيما فولتير . وفي سنة ١٧٤٦ عاش مع
الآنسة لوفاسير Le Vasseur معيشة الأزواج بلا
عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير
المشروعة عدة أطفال . وفي سنة ١٧٥٠ قدم إلى
مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون
Discours sur les sciences et les arts ولقد أجاز
المجمع هذا الخطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ،
وفي هذا الخطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم
والفنون على أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢
أوبرا هزلية بعنوان « منجم القرية » ، وملهاة بعنوان
« نرجس » Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة
١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية
(مذهب كالفان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة
جنيف بعد أن كان قد فقدته منذ مدة . وأخرج في
سنة ١٧٥٥ مؤلفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته

بين الناس "Discours sur l'origine et la fondation
de l'inégalité parmi les hommes" وهو يحاول
في هذا الخطاب الوصول إلى صفات « الإنسان
الطبيعي » أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه
الحضارة والمجتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء
ملاحه الأصلية وإشقاؤه ، مبيناً كيف أن الناس كانوا
في حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة
هما اللذان أذبا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع
أن روسو يحمل في هذا الخطاب والخطاب الذي قدمه
لجامعة ديجون عن تقدم العلوم ، على الحضارة مدعياً أن
الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضاري هو أساس
ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة
الرجوع « إلى حالة الطبيعة » التي تؤدى وحدها
بالإنسان إلى السعادة . وفي خطابه عن أصل التفاوت
بين الناس يتوسع في هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة
الإنسان في مرحلة الطبيعة état de nature أى في
مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنساني وهي مرحلة
كان الإنسان يعيش فيها حراً من كل قيد ، فيما يرى
روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن
الظروف التي أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة
الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبلته بالسلاسل والأغلال
وطمست صفاته الطبيعية الأصلية لكي تخلع عليه
صفات اجتماعية مصطنعة زائفة أفسدت حياته .
ويجيب روسو على ذلك قائلاً إن بعض الظروف
الخارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً
بشكل عابر أولاً ، ثم بدأ هؤلاء الأفراد يتعودون
بعد ذلك على تلك المعيشة ، وأخيراً كونوا جماعات
بشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم
سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من
غيرهم . وبذلك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على
التفرقة بين الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكنهم

Nouvelle Héloïse سنة ١٧٦١ وهى الأخرى نظرى حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعى غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه « إميل » سنة ١٧٦٢ وهو قصة يعرض فيها آراءه فى التربية وينقد قواعد التربية السائدة ويوصى بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق « مبادئ الطبيعة » . وهو فى هاتين القصتين ينقد المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أن صدر كتابه عن العقد الاجتماعى Du contrat social سنة ١٧٦٢ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى به إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . وفى سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقى سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات فى الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ١٧٧٢ فى باريس بتأليف كتابه « ملحوظات عن حكومة بولونيا » ضمنه كثيراً من آرائه لإصلاح نظام الحكم فى تلك الدولة ، كما أتم فى تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذى ضمنه تاريخ حياته والذى طبع بعد وفاته . كما بدأ فى نفس تلك السنة كتابة مؤلفه « أحلام أو تأملات مشاء وحيد "Rêveries d'un promeneur solitaire" » ولقد توفى روسو فى ٢ من يولييه سنة ١٧٧٨ أى قبل قيام الثورة الفرنسية بأحدى عشرة سنة ، فلم يعيش إذن ليرى الثورة التى كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة التى أدت إلى إشعالها .

وبجانب المؤلفات التى ذكرناها ترك روسو عدداً لا يحصى من الرسائل ينقد فيها النظم التى كانت سائدة فى عصره وذلك كرسائله إلى دالمير التى ينقد فيها المسرح ، ورسائله عن تشريع كورسيكا ، ورسائله إلى

سرعان ما يتحولون إلى قطع من العبيد يأترون بأوامر سادة هذه المجتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أمناً شئاً لديه وهو حريته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به فى حياته الطبيعية وأصبح يعيش فى حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التى ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذى يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو فى خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة ، غير أن هذا الحل بدا له مستحيلاً لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل يجعله غير مستعد إطلاقاً للتنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجتماعية أصبحت بالنسبة إليه بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن هنا يبدو الحل الثانى لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يودى بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة والتى فقدوها إلى الأبد . ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الحل ؟ ويجب روسو على هذا السؤال فى كتابه عن العقد الاجتماعى . فكتاب العقد الاجتماعى ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التى كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة . ولكن فى حالة استحالة استرجاع مثل هذه الميزات يمكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعى - محاولة لإيجاد إصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعى ما يعادل ما فقدته من ميزات ، كان يتمتع بها فى حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك الميزات .

ولقد أثار خطاب روسو حتى السلطات الحاكمة عليه ، وزاد هذا الحلق عندما ألف قصة إلويز الجديدة

كريستوف دي يومون التي يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب «إميل»... يضاف إلى ذلك «محاوراته». ولقد كانت معظم الدول الأوروبية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر في كل دولة وفي كل مكان من القارة الأوروبية لذلك كانت كتبه تصادر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية.

٢ - كيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعي؟

بعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو ، إذ كان ثمرة لتفكير عميق وتأمل طويل من المؤلف، سلخ فيه أكثر من عشر سنوات. ذلك أن العقد الاجتماعي ليس في الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب ، ويؤكد ذلك قول روسو في اعترافاته سنة ١٧٥٦ «إن من بين الكتب المختلفة التي كنت أشتغل في إعدادها، كتاباً كنت أفكر فيه منذ زمن طويل ، وأشغل نفسي به في شغف كبير ، وكنت أريد أن أقضي في إعداده كل حياتي ، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتي ، وذلك هو كتاب النظم السياسية . ولقد راودتني فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً ، إذ عندما كنت في البندقية سنحت لي الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التي تفخر بحكمها^(١) . » كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسكيو يجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم في البلاد المختلفة التي زارها مضيئاً إلى كل ذلك تجاربه وخبراته . غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخم قد لا تكفي سنوات

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذي كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان « في العقد الاجتماعي » سنة ١٧٦٢ ، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء في كتبه السابقة . على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلاً إذ استدعى ذلك أن يعمد المؤلف إلى جمع بعض الأجزاء التي ترتبط بعضها ببعض في كتاب النظم ، بحيث تدور كلها حول فكرة مركزة واحدة ، مع إتلاف الأجزاء الأخرى . « وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف ، فقد صممت على اختيار ما يمكن فصله منه ، وعلى حرق الأجزاء الباقية . ولما بدأت العمل في هذا الكتاب بنشاط ، بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل في نفس الوقت ، استطعت أن أنهى من كتاب العقد في مدة أقل من عامين^(٢) . وهو في هذا الكتاب يرد - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك - على السؤال التي طالما أثاره في مؤلفاته السابقة وهو : كيف السبيل إلى تخلص الإنسان من الشرور التي جرها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية . فكتاب العقد الاجتماعي أبعد عن أن يكون غير متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفين مثل جروتويزن^(٣) الذي نعت روسو بازدواج المثالية ، إذ يتخذ نوعين متناقضين من المثاليات ، نوعاً يمكن أن يستخلص من إميل والوزير الجديدة ، ثم على وجه الخصوص من خطابه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس ، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض ، وهو الذي يمكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الخصوص من كتاب العقد الاجتماعي .

(١) اعترافات (٢ - ١٠ - [١٧٥٩]) .

B. Groethuysen : J.J. Rousseau, Paris, (٢) 1949.

(١) اعترافات (٢ - ٩ - [١٧٥٦]) .

ويتزعم هذا الرأي جوستاف لانسون^(١) وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص في أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعي ، ولكنه لما وجد ذلك مستحيلاً نادى يبدل عن هذا المثال الطبيعي وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقدته من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

٣ - فكرة العقد الاجتماعي

وإذا بحثنا في مدى أصالة روسو في كتاب العقد الاجتماعي لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بين الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قديمة ، فيذهب كونفشيوس الفيلسوف والحكيم الصينيين (٥٥١ - ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مفوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبة للحاكم طالما أحترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفي نفس العصر الذي عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسي Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عقداً أبرم بينهم في العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احترام هذا العقد . وفي عصر أفلاطون بنى كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدى ، إذ نجد جلوكون في جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً يبتعد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، ولقد اعتنق هذا الرأى كثير من الأبيقوريين . وفي العالم الرومانى يذهب

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التى كان الإنسان يعيش فيها ممزولاً حراً طليقاً من كل قيد بنمى ملكاته بنفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التى ينادى بها روسو ترد النفس الإنسانية فيما يرى جروتويزن إلى «أولى وأبسط عملياتها» ، وهى نفس لا تعرف الغش ولا الخداع ولا الخيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التى غرسها فيها الحياة الاجتماعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمجتمع هو الذى يفسده . أما النوع الثانى من المثاليات فهو ما نادى به روسو في العقد الاجتماعى وهو الرجل الاجتماعى ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعي والرجل الاجتماعى مثلاً نادى بهما روسو كمثالين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر، فالرجل الأول يعيش فى نفسه ولنفسه متبعاً طبيعته الخيرة ، متجاهلاً الرأى العام والعادات والتقاليد ، بينما الثانى بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعى .

وبعلل هؤلاء المؤلفون هذا التناقض الذى يزعمونه في مثاليات روسو بأن حياته التى كانت مليئة بالأمسى هى التى أملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه . فهو وقد ولد باسماً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المؤلم ، حياة خيالية يحقق فيها ما لم يستطع أن يحققه في حياته الواقعية . ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتماعية التى يعيش فى كنفها والتى تفرغ سمعه صباحاً ومساءً فتشقى - وقد يش من تحقيق حلمه وخياله - لو عاش كمواطن فاضل فى مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الثانى الذى يتناقض مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس فى فكر روسو فكراً متماسكاً الأجزاء متناسقاً الأفكار

(١) Gustave Lanson : "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).

العقد في دائرة النشاط الاقتصادي ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر على المفكرين السياسيين والاجتماعيين في محاولتهم إيجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة الدولة . وهذا هو تعليل كل من د . ج . رتش Richie وفرانكلين جدينجز Giddings (١) ويذهب كارليل إلى أن فكرة « الميثاق الحكومي » كانت تسود السود الأعظم من مفكرى العصور الوسطى لأن الحاكم كان في رأيهم ممثلاً للإله على الأرض ، يتولى سلطانه وفق ميثاق خاص . أما الاهتمام بفكرة العقد في بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك المعركة التي ثارت في العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداها . ولكن ثمة سبب يبدو في رأينا فاصلاً في الموضوع . ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تظفي على سلطة الماوك وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضى على سلطة الكنيسة في بدء العصور الحديثة بعوامل النهضة والإصلاح الديني وبدأت تظهر القوميات الأوروبية الحديثة ، وبدأ الملوك يمارسون سلطانهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التي تكونت لديهم بسبب طغيان الكنيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان في كل مكان من القارة الأوروبية في أسبانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وفي هولندا وفي المدن الإيطالية التي كانت تتبع بعضها النظام الملكي . . في كل مكان . وكان القانون يحمي هؤلاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه التسوية إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سيما مسألة الحق الإلهي للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشباهها في صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما يجيش

كارتيا دس إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى انتشار القلق والخوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه . ثم يأتي سنكا (٣ ق . م - ٦٥ م) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان في المبدأ يعيش في عصر ذهبي لا يخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن لظروف ما ظهر مبدأ الماكية الفردية ففضى على العصر الذهبي للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجمعية وأصبحوا مشبعين بشهوة الجري وراء الثروة والجاه . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكي تحم من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد اهتم الآباء المسيحيون الأوائل بهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيراً للكتاب المقدس ، فالعصر الذهبي الذي أشار إليه سنيكا ليس إلا العصر الذي كان يعيش فيه آدم وحواء في الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الخطيئة التي ارتكبتها ، أما القوانين ونظم الحكم والملكية الفردية . . فهي كلها نظم تعد في ذاتها « شرأ ضروريا » لكيح جراح شهوات بني الإنسان وللتكثير عن الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم . وفي مطلع العصور الحديثة زادت أهمية نظرية العقد الاجتماعي وذلك نظراً لانتشار الجمعيات الحربية والطوائف الدينية في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهي كلها جمعيات تعاقدية أي تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ، ولما كانت الدولة بمعنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعي أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدى . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت في مطاع العصور الحديثة وهي تقوم على عقود قانونية مبرمة بين الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية

(١) "Contribution to the History of Social Theory" Political Science Quarterly, 1891.

النظرية في كثير من التفصيل في كتابه «قوانين السياسة الكنسية» وكذلك فرانسيسكو سوارث Suarez وخوان ماريانا (١٥٣٦ - ١٦٢٤) .. وغيرهم . وأخيراً نصل إلى كبار مؤلفي المذهب التعاقدى المحدثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففي القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبوصويه وجروسبيوس وأسينوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلاً في كتاب التين أو Leviathan إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان في المبدأ في حالة الطبيعة التي كانت «حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان» ، أي كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئي قائم على خوف الناس بعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في حالة الطبيعة . ولكي تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، عينوا بمقتضاه ممثلاً أو نائباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذي جمع في يده كل ما كان يتمتع به كل شخص في حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شيء مشروع فالعدل ما يراه عدلاً ، والدولة ممثلة في الملك لها كل الحقوق وهي بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهي أشبه شيء بذلك العملاق الخيف الغريب الذي أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللوثان . ومن هنا نجد كيف استغل هوبس نظرية العقد

في صدورهم من نقد لهذا الطغيان ويرسمون الصورة التي يفتقدونها في واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسي لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل يحمل دائماً التزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلاً يفرض على المشتري أن يدفع الثمن وعلى البائع تسليم الشيء المباع فإذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كان الآخر في حل من نقض التزامه . فنظرية العقد هي أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسي أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحطل من كل قانون Legibus Solutus وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس في تثبيت الطغيان .

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا يحصى من المؤلفين في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلو دي بادوا وجيوم دوكان ونيقولا دي كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس (١٤٠٥ - ١٤٦٤) الذي عرض فكرة العقد في كتابه «في مصدر السلطة الرومانية وضمانها De ortu et auctoritate imperii romani» حيث فرق بين العقد الاجتماعي والعقد السياسي ، فالأفراد في المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجتماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق «عقد اجتماعي» أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكي تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق «عقد حكومي أو سياسي» . ثم عرض هوكر H. Hooker (١٥٥٢ - ١٦٠٠) من رجال الدين المسيحي الإنجليز هذه

الخصوص قد عالج نفس الموضوعات بنفس المبادئ التي سرت عليها»^(١).

أما في القرن الثامن عشر فيبدو أن نظرية العقد كانت قد أصبحت من الذبوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم إفراد مؤلف لها ولذلك لا نكاد نجد في ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب «روح القوانين» لـ مونتسكيو سنة ١٧٤٨ الذي تأثر به روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو بـرلاماكي Burlamaqui الذي ألف سنة ١٧٥١ «مبادئ القانون السياسي» ، وهو مؤلف كان له أثر ملموس على تفكيره .

تلك هي حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعي ، ولنتقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعي وما ورد به من نظريات ومبادئ .

٤ - محتويات كتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الاجتماعي إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالي :

١ - في الميثاق الاجتماعي . Du Pacte Social

٢ - في السلطان . De la Souveraineté

٣ - في الحكومة . Du Gouvernement

٤ - في كيف تسير الأمور في المدينة (الفاصلة)

Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وستتناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رسائل الجبل (الرسالة السادسة) .

في تبرير طغيان الحكام في القرن السابع عشر ولا سيما أسرة ستوارت في إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ في رسالته السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم - كما ادعى هوبس - بل بقي لهم أن يتمتعوا بحريتهم في التفكير وفي التعبير عن آرائهم . وهنا نجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هي الحال عند هوبز . ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفي كتاب «الحكومة المدنية» يقف جون لوك سنة ١٦٩٠ موقفاً يخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقله كان من شأنه أن يخفف من آثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر عليها أحياناً المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخيراً قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون ، ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بينهم .

والحاكم في هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع بحقوق تملو على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو - كما سنرى - بفلسفة لوك ، وهو يقول في إحدى رسائله «إن لوك على وجه

الجزء الأول : في الميثاق الاجتماعي

يقول روسو في مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول البحث عن الأساس الشرعي للنظام المدني ، أى سيحاول البحث عن الأساس الذى ترتكز عليه سلطة الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول في الفصل الأول من هذا الجزء « إن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان » . فكيف إذن انتقل الإنسان من الحرية التى ولد فيها إلى حالة من العبودية تسيطر عليه ويخضع فيها لسلطان يستدله ويتحكم في مصيره ، وعلى أى أساس حدث ذلك ؟ - لا يمكن أن يكون القانون الطبيعي أساس هذا الاستعباد^(١) . ذلك أن الأسرة وهى أقدم مجتمع في العالم ، هى المجتمع الطبيعي بين صور المجتمعات البشرية . وفي هذا المجتمع الطبيعي لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا في حاجة إلى رعايتهما والحفاظة على حياتهم ، فإذا كبروا ولم يعودوا بحاجة إلى الأب والأم أصبحوا أحراراً مستقلين مثلهما إلا إذا استمروا خاضعين لها عن طوعية وبشكل غير طبيعي . والأسرة ليست إلا النموذج الأول للمجتمع السياسى فالسلطان يمثل الأب والشعب يمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً متساوين لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ، لأن القانون الطبيعي الأول للإنسان هو أن يسهر على المحافظة على نفسه وعلى بقاءه . فالسلطان الذى يحكم الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم ، ليس لحكمه أى سند من القانون الطبيعي ، بل إن حكمه هذا ضد القانون الطبيعي على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن القانون الطبيعي هو الأساس ، ربما يكون قانون الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن « أقوى إنسان لن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر دائماً سيداً ،

ما لم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » . ولكن القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من الأحوال للحق لأن القوة تعنى القدرة الجسمية فإذا خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فإن خضوعهم سيكون عملاً اقتضته الضرورة ولن يكون عملاً طوعياً ، ولن تؤدي القوة إلى خلق حق لأن من صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن خوف ، وما أشبه الحاكم الذى يحكم بالقوة بصاحب عصابة يهاجم الناس ليغتصب منهم أمتعتهم ، فكما أن القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هى في المجال السياسى لا يمكن في رأى روسو أن تكون أساساً لحقوق ونظم^(٢) .

« ويجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشئ حقاً وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية » . وعلى ذلك يستمر روسو في البحث عن الأساس الذى يبرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التى كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التى هو فيها مستعبد - على حد قوله - ويستمر روسو في البحث عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم له على غرار تحليل هوبس في كتاب اللويثان أو جروسويس في كتابه الشهير « في قانون الحرب والسلام De jure belli et pacis » . ويناقش روسو فكرة جروسويس الذى ذهب إلى أن الطغيان الملكى مشروع لأن لكل فرد الحق في أن يتنازل عن حريته لسيد يختاره ، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة لأى فرد فلماذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب بأكمله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ - ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله لا يتنازل عن حريته إلا في نظير ميزة أكبر منها

الحال الطبيعية ووجد الأفراد أنهم مهددون بالفناء إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحرية وهما الأداتان الوحيدتان اللتان كان يستخدمهما في المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقى شخص كل عضو وأمواله . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، ويظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل . . وتلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل الصحيح لها .

ونصوص هذا العقد الذي أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه بحيث أن أى تعديل فيها يجعل العقد لاغياً وبحيث يستطيع كل فرد أن يسترجع حريته الطبيعية التي تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل منهم أو مشترك أو عضو متنازلاً بلا تحفظ عن حقوقه للمجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معين بل هو لمصلحة الجماعة التي هي مصلحة كل فرد من الأفراد ، « فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعة شخصه وكل قوته تحت قيادة الإرادة العامة » . فكل شخص سيصبح عضواً في هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمين إليها ، وهذه الشخصية العامة التي تتكون من اتحاد الأفراد هي ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدينة ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التي يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان . أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعي وهو الشعب ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض يطلق عليهم اسم المواطنين بوصفهم مشتركين في هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

ستعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً يمكن أن يعادل حرية الإنسان في التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلي الذي يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازله عن حريتهم أمر لا وجود له ، لأن جشع الحاكم وطمعه الذي لا يعرف حدوداً واعتدائه على الأفراد هي بمثابة حروب تهدد أنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معناه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالي لا يكون لأي إنسان أو لأي شعب أن يتنازل عن حريته لأي شخص .

ويحلل روسو مصادر الاسترقاق مبيناً كيف أنها ليست مشروعة ، حتى الحرب والغزو يرى فيها مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هي علاقة بين دولة ودولة أخرى وليست علاقة بين أفراد دولة وأفراد دولة أخرى ، هي علاقة شبيهة أو عينية « وليست علاقة شخصية » ، إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضي الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسي وعليها أن تحترم الأملاك الخاصة ، ومن ثم فلا حق للحاكم الدولة المنتصرة في أن يسرق رعايا الدولة المهزومة . فالطغيان حتى في هذه الحالة غير مشروع (١) .

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبين الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فإن هناك ميثاقاً اجتماعياً يختلف عن ذلك العقد المزعوم وهو الذي يجب أن نبحث عنه ونذكر نصوصه (٢) . ففي المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسي والمدني كان الأفراد أحراراً متحليين من كل قيد إلا من واجب كل منهم الطبيعي نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه

(١) الفصل الرابع .

(٢) الفصلان الخامس والسادس .

الحالة الاجتماعية فانه يتصرف وفق معايير أخلاقية محددة وعن علم تام بهذه الأخلاقية فهو يفعل الخير لدائه ويقدر الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر ، فالحالة الاجتماعية تحول من كائن خاضع للفرية إلى إنسان خاضع للواجب الأخلاقى . وهنا نجد تأثير روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحا ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الخير فلا بد سيتجه إليه وهو لا يفعل الشر إلا عن جهل ، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط بصف الفرد الكائن فى جماعة بينما رجل الطبيعة الذى يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعد الحياة الاجتماعية .

والحالة الاجتماعية تجعل الإنسان خاضعا لعقله بدلا من أن كان خاضعا لفريزته فى الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجتماعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجتماعية تؤدي به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه للدرجة تجعله أحيانا يشكر الظروف التى أدت به إلى الخلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجتماعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبي إلى موجود ذى نشاط ذهني ، أى حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الخسائر والمكاسب فى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق فى كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التى تضمنها له الجماعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعبادا لأن الإنسان يكون خاضعا فيها لتواضعه ، أما الحرية المدنية فهى الحرية الحقيقية بمعنى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

والميثاق الاجتماعى والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد، وكل فرد من أفراد الجماعة سيكون ذا صفتين يقابل كل منهما التزامات ، فهو بوصفه جزءا من السلطان الذى لا مصدر له إلا الشعب أو مجموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم لإزاءهم ، وهو بوصفه فردا من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجماعة ومستول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن يمكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءا من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون من الأفراد المتحددين فى الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا يمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصالحهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا يمكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سترى ذلك جليا عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلا مطلقا عن كل شيء للجماعة وهو بهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، بوصفه عضوا فى هذه الجماعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعى يصبح لا قيمة له إذا أبيع لأى عضو الخروج عليه ، فإن أبسط النصوص المتضمنة فى هذا الميثاق تقتضى منع أى خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هى الميزات التى ستعوض الأفراد الخاضعين للعقد عن ميزاتهم التى فقدوها بانتقالهم من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع الفصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية يحدث فى الإنسان تغيرات عميقة فهو يجعله خاضعا للعدل بدلا من الخضوع للفرية وتصبح أعماله ذات قيمة أخلاقية كانت خلوا منها وهو فى حالة الطبيعة ، لأن الإنسان فى هذه الحالة الأخيرة كان بريئا ، عادلا وكان يفعل الخير طواعية وبشكل طبيعى ولذلك كانت الفضيلة التى يتحلّى بها فضيلة سلبية ، أما فى

كما يقول تشارلس كولي هو الذى ينمى ملكات الفرد ويخلق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

الجزء الثانى : فى السلطان

إن أول وأهم نتيجة لكل ما تقدم هى أن للإرادة العامة *La volonté générale* وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشئ من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التى - كما سرى - تمثل إرادة « الأنا الاجتماعية » أو الشخص المعنوى الذى يتكون من مجموع الأفراد ، فإن هذا السلطان لا يمكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة يجب أن تمارس السلطان بنفسها وبدون نواب أو ممثلين ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذى هو مصدرها^(١) . ولنفس الأسباب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التى هى مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينئذ تكون مصدر القانون ، وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحينئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدراً للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فإن السلطان الذى تمارسه لا يمكن أن ينقسم .

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية قائلاً إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان فى مبدئه فراحوا يقسمونه فى موضوعه فأصبح السلطان أشبه شئ بوجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شئ ببرجل ذى عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث بالأقدام . . . وهكذا^(٢) .

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية فى حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما فى الحالة المدنية فالمجتمع هو ضامناتها وهى لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو فى الفصل التاسع والأخير من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجماعة عن ملكياتهم أياً كان مصدرها ، فحق الملكية الذى يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الخاصة خاضع دائماً للمبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية فى مجموعه لا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختتم روسو هذا الجزء قائلاً بأن الحالة الاجتماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التى كانت موجودة فى حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجتماعية محل المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجتماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعى .

وقبل أن ننتقل إلى الجزء الثانى نود أن نلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كآرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المجتمع وبالمجتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا بعيدين عن المجتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منخفضة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب منهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال - الذئاب ، أو الأطفال - الجن *Wolf or fairy children* فالمجتمع

(١) الفصل الأول .

(٢) الفصل الثانى .

الذى جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم مباشرة لا عن ممثلهم فروسو لا يؤمن بالتقابات ولا بالجمعيات ولا بالمجالس النيابية لأن إرادات كل هذه الهيئات إرادات خاصة تقوم بالناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة^(١) . فالأفراد يجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكون محال ما من خلال نقابات أو جمعيات أو مجالس أو هيئات . وهنا نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساؤل عما إذا كان وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد يؤدي إلى مزيد من ضمان الديمقراطية أو بالعكس يؤدي إلى عرقلة الديمقراطية . روسو يرى في هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أن في مثل هذه الهيئات أكبر ضمان الحرية الفرد بدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعمدون أولاً إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفليه ، الذى كان أستاذاً بالسربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة التى كانت تنشأ في العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تؤدى إلى الطغيان أما جمعيات اليوم التى تنشأ بشكل حر طليق فهى من أهم وأكبر عوامل ضمان الديمقراطية .

ولقد بالغ روسو في مؤلفاته في تقديس الإرادة العامة حتى كاد يؤلفها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً « ديناً ودنيا » ، تقابل الخارج عليها عقوبة الإعدام كما سرى . ولكن للسلطان الذى تمارسه الإرادة العامة

ولكن ما هى هذه الإرادة العامة التى هى الممارس الوحيد للسلطان والتى هى مصدر القانون ؟^(١) إنها إرادة تتكون في المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، إذ ينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواء روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح ، وهذه الروح العامة هى الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة ، « إنها أعم إرادة » . والإرادة العامة هى « صوت الكل » إذ يعبر عن صالح الكل ، وهى أكبر الإرادات عدلاً ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان في صلاح الدولة وخيرها تعبد من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة .

والإرادة العامة هى إرادة الأفراد في مجملهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجتماعية الفرنسية فيما بعد من أنه تتكون في كل جماعة روح عامة أو عقل جمعى يكون نتيجة لتفاعل عقولهم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديد يختلف عن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل الجمعى هو ما سماه روسو « الأنا أو الذات العامة » "Un moi commun" . والجسم السياسى أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كائن أخلاقى إرادته العامة التى تتركب من « خير إرادات جميع المواطنين » والإرادة العامة ليست إرادة الجميع "La volonté de tous" فهى ليست مجموع هذه الإرادات وإنما هى روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد فيما يخص الصالح العام . وهذه الإرادة هى وحدها مصدر القانون وهى وحدها التى تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو

(١) هنا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة العامة كما بينها روسو في المقدمات ومؤلفاته الأخرى .

الجديرة بأن تشغل بها الإرادة العامة. أما ما نسميه نحن اليوم بالقوانين المدنية والجنائية والتجارية فهي في رأى روسو لا تعد قوانين بل هي مراسيم تدخل في اختصاص الحكومة، وليس لها شرف الانتساب للإرادة العامة.

ولكن مهمة التشريع في نظر روسو مهمة ثقيلة صعبة تستلزم أحياناً عقولاً جبارة ، بل آلهة تستطيع أن تعرف أحسن القوانين وأنسبها ويحدث دائماً لا سيما في بدء تكوين الدول أن يأتي عبقرى ذو عقل جبار ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين . ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد «مقترحين للقوانين» لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد وليست إرادتهم إرادة عامة وإن كانوا قد يكونون معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم في بدء تكوين الدول لا سلطان لهم على الأفراد ولا يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانينهم المقترحة ، ولذلك نجدهم دائماً يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكي توفق أفراد الشعب إلى السير على تلك القوانين^(١).

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين يجب عليه أن يلاحظ حالة الشعب الذى يشرع له فهناك شعوب أقل من غيرها في استعدادها لتقبل القوانين الجديدة . فالشعوب «الشائخة» التى زينت فيها عادات وتقاليد تبلورت وجمدت مع الزمن أقل استعداداً لقبول تشريعات جديدة من غيرها . وأحسن مرحلة للتشريع هي المرحلة التى يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت طويل بعد على تكوينه . وعلى المشرع أن يمهّد الشعب لتشريعته كما يمهّد المهندس الأرض ويختبرها ويقوى

حدوداً يجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو في نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو الشعب ، يجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى ، فإذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له سند مشروع من العقد الاجتماعى ، فالسلطان مثلاً لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض الهامة التى عقد العقد من أجل تحقيقها ، وكذلك الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصله^(٢). فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف عليها في العقد الاجتماعى يكون حينئذ غير معبر عن الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجتماعية .

والإرادة العامة هي المصدر الوحيد للقانون . ذلك أن العقد الاجتماعى قد أدى إلى وجود الهيئة الاجتماعية وبذلك تنهى مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذى عليه أن يمنح الهيئة الاجتماعية الحركة ويعبر عن إرادتها^(٣). والقانون عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان وبين الشعب بوصفه خاضعاً للسلطان في مسألة عامة . فعندما يقرر الشعب رأياً في مسألة عامة ، محددًا موقف السلطان (الشعب بوصفه حاكماً) من الدولة (الشعب بوصفه خاضعاً للسلطة) ، فإن هذا القرار هو القانون . فالقانون في رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم الدستور ، إذ القانون في رأيه يجب أن يتناول مسائل عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه في هذه الحالة الأخيرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون علاقة الكل مع الجزء أى لا يكون قانوناً . فالمسائل العامة هي وحدها موضوع القوانين وهي وحدها

(١) الفصل الرابع .

(٢) الفصلان الخامس والسادس .

(٣) الفصل السابع .

أجزاءها الضعيفة قبل أن يقيم البناء عليها كما يجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف يجب مراعاتها كما سنرى . ولكن يجب أن يفهم دائماً أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين التي تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها . ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفتها . كما أنه لم يعين طريقاً مضموناً للوصول إليها ففى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هي إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يبرم العقد بالإجماع ، وأحياناً تكن الإرادة العامة فى شخص المشرع الذى لا يكون فى هذه الحالة - مع ذلك - مزوداً بسيادة الشعب إذ لا يمكن للشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إن دور المشرع فى هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويصبرهم بأمورهم لكي يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكن فى تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ولذلك نجد روسو فى كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدينة جنيف هي المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والديمقراطية لا تتوفر إلا فى دول صغيرة ويقول « إن سر بؤس الجنس البشرى هو فى كبر أمه واتساع دوله » (١) .

ويجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التي تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد . والمساواة ضرورية لأن

الحرية لا يمكن أن تتصور بدونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد فى مكانتهم الاجتماعية و ثروتهم ولكن المساواة تعنى المساواة فى الحقوق والالتزامات . على أن الثروة يجب أن تكون موزعة بحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء آخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقات . كما يجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذى يشرع له فالتشريع قد يلجأ فى بلد ما إلى تشجيع الزراعة وفى آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفى بلد ثالث إلى تشجيع الفنون والعلوم بحسب ظروف كل بلد وما تقتدر إليه (٢) .

وأخيراً يقسم روسو فى نهاية هذا الجزء القوانين إلى ثلاث فئات :

١ - قوانين سياسية وهي التي تحدد علاقة الدولة من حيث هي هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الخاضعين للسلطان ، وهي ما نسميها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .

٢ - قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهي القوانين المدنية .

٣ - قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هي القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهي قوانين غير مكتوبة وإن كانت منقوشة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هي العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى
وهى القوانين السياسية التى يجعل منها موضوع الجزء
الثالث والرابع من كتاب العقد .

الجزء الثالث : فى الحكومة

والحكومة هى هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان
لكى تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية .
وهى هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد فى المجتمع
للشعب وهى مفوضة لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة
ولها أن تتحد « مراسيم » وهى فى سبيل تنفيذ القوانين^(١)
غير أننا نستطيع أن نجد صوراً مختلفة للحكومات
تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان يمكن أن يفوض
الشعب كله أو الجزء الأكبر منه فى القيام بمهمة
الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هى ما نسميه باسم
الديمقراطية ، أو يفوض عدداً صغيراً من المواطنين
بالقيام بهذه المهمة وتلك هى الحكومة الأرستقراطية ،
أو يركز الحكم فى يد شخص واحد، وتلك هى الحكومة
الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه
الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع
هى الحكومة الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية بمعناها
الكامل لا يمكن أن تتحقق فى العالم الإنسانى . أما
الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول
إلى الطغيان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب
والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا « عميلاً »
للشعب أو مفوضة منه فإن هذا الطغيان لا أساس له من
العقد الاجتماعى ولا من القانون . على أنه يجب أن
نؤكد هنا - فيما يرى روسو - أن شكلاً معيناً من
أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد فى كل

زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلاً معيناً أكثر
ملاءمة من الأشكال الأخرى .^(١)

والوسيلة الوحيدة التى تدلنا على أن نوع الحكم
ملائم أو غير ملائم هو الرخاء العام La prospérité
générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم
نحو الفساد وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على
المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار .
وما دامت المصالح الخاصة قد غلبت على المصالح
العامة فعنى هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد
انهار وبالتالي تنهار الدولة^(٢) . ولكيلا تصل الأمور
بالدولة إلى هذا الحد يجب أن يكثر الشعب من
اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية ويجب أن
يسهر على صيانة القوانين ولا يستنم للحكومة ، كما
يجب على كل شخص أن يهتم بشئون الحكم فى مجتمعه
وأن يقف منها موقفاً سليماً . إن الدولة التى يقول كل
شخص فيها لنفسه « ليس لى شأن بالحكم ورجاله »
لا شك ما لها إلى الزوال والاختفاء^(٣) . يجب إذن
ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول
عن الاختصاصات الموهلة لها فذلك هو الشرط
الأساسى لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن نبدد
الزعم الذى أتى على لسان بعض المفكرين من أن
الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بين الشعب وبينها ،
إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق
الذى عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة
إلى الحالة الاجتماعية ، ووفق هذا العقد لا يستطيع
الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأية هيئة .

(١) الفصول من الثانى إلى السابع .

(٢) الفصول من الثامن إلى الحادى عشر .

(٣) الفصول من الثانى عشر إلى الرابع عشر .

(١) الفصل الأول .

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين الحكومة والشعب ، بل الحكومة مجرد هيئة مفوضة من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهى أعمال التنفيذ ويظل الشعب محفظاً بالتشريع . فتكوين الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن الإرادة العامة ، وليس عن عقد، وأعضاؤها إذن ليسوا سادة للشعب، بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن الشعب فإن أية حكومة تكون مؤقتة يستطيع الشعب أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو بتغيير شكلها فى أى وقت يراه مناسباً^(١). وهنا نصل إلى الجزء الرابع والأخير .

الجزء الرابع : فى إدارة شئون المدينة

إن الحكم السليم يستند دائماً كما قدمنا على الإرادة العامة التى لا تقوم إلا على الصالح العام، وهى من هذه الوجهة معصومة من الخطأ infallible بمعنى أن الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال، أن تتجه إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها لا يقرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الخاص على أنه صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية الأفراد كفيلة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التفرير بها أو إيقاعها فى الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة فى الخطأ الذى يصور لها النفع الخاص على أنه عام يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما يجب ألا تكون القرارات إلا فى المسائل البسيطة الواضحة . فالدولة المثالية عند روسو هى التى لا تحتاج إلا لعدد ضئيل من القوانين الضرورية لحياتها .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟ السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأيهم فى كل مسألة فى استفتاء حر ، والعقد الاجتماعى هو الحدث الوحيد الذى كان يتطلب الإجماع ، أما القوانين فلا تتطلب فى تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية المطلقة ، إذ يجب فى هذه الحالة أن تخضع الأقلية لإرادة الأغلبية .

أما عن تعيين أعضاء الحكومة فهو يتم فى الدول المختلفة بصورتين :

١ - القرعة .

٢ - الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيما يرى روسو أن نجتمع بين الطريقتين وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب فى الوظائف التى تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى طريقة القرعة فى الوظائف التى لا تحتاج إلا إلى ذوق سليم ونزاهة وعدل^(١).

وبعد ذلك يعتمد روسو إلى وصف مطول للطريقة التى كان الرومان يعينون بها الموظفين كاجتماع الشعب comices لاختيار الحكام والموظفين ، ثم اختيار الأشخاص الذين كان يكل إليهم الدفاع عن مصالح الشعب tribunat أو لاختيار دكتاتور فى الظروف التى لا تحمل السير وفق المبادئ الديمقراطية وتعقيداتها المطولة . ثم يتكلم عن سلطة العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من صور التعبير عن رأى الشعب وهى بمثابة قوانين غير مدونة ، وهى تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسى ، وبالتشريع السائد ، فإذا فسد التشريع أو انحرف أدى

(١) من الأول لثالث .

(١) الفصول من الخامس عشر إلى الثامن عشر .

ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم في الحيلولة دون انحرافها^(١) ويختتم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمجتمع وبين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها بحيث لم يكن من حق إله في مجتمع أن يعتدى على إله آخر في مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المجتمعات التي تدن لها ، والحروب السياسية التي كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً . . . ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ، ومن بينها المسيحية التي تفصل بين العالم المادى والعالم الروحي ، فهي تتعلق بالعالم الروحي ، ولا تشرع للمجتمع السياسى ، فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسى أو مدنى ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدنى يقوم على تقديس العقد الاجتماعى والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدنى يجعل المواطنين يحبون وطنهم ويقدمونه ويتفانون في القيام بواجباتهم والتزاماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجتماعى أو المدنى سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث يحملهم على التمسك بالقوانين التي هم مؤلفوها ، ويطردهم من رحمته كل خارج عليها .

٥ — آراء العلماء في كتاب العقد الاجتماعى

تلك هي الأفكار الرئيسية التي يعالجها روسو

(١) الفصول من الرابع لسابع .

في كتاب العقد الاجتماعى ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد في تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى والسياسى مفكراً وقف منه العلماء مواقف متناقضة كروسو . يقول عنه بنجامن كنستان B. Constant « إنه أبشع حليف للطغيان في شتى صورته »^(١) ويقول ديجوى أستاذ القانون العام المشهور « إن روسو يعد أبا للطغيان البعقوبى والتحكم القيصرى والموحى بمبادئ الحكم المطلق التي عبر عنها كانت وهيجل »^(٢) ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً في مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التي لا يمكن أن نعزوها لروسو » بينما يذهب هارولد لاسكى إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقيم ، إذ يقول « إن روسو كان يؤمن في حماس بفكرة التقدم »^(٣) . ويعتقد لامنى Lametis أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المجتمع وضد الله »^(٤) . ويعتقد لانسون أن روسو لم يكن فردياً في مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة يخضع الفرد فيه لسلطة المجموع الذى وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قومياً وأصيلاً في السياسة والتربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية^(٥) . ويعتقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكرات أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث^(٦) .

(١) مبادئ السياسة ، ١٨١٥ .

(٢) روسو وكانت وهيجل ، ١٩١٨ .

(٣) عن : ك. ل. ويدر : الفكر السياسى .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) ج. لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى ، ١٨٩٤ .

(٦) ويدر : مصدر سبق ذكره .

هذه الفكرة في تثبيت الطغيان باسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثاني الذي أدى إلى انقسام العلماء في تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذي أثاره بعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطراره لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعي ، وبين إطراره للرجل الاجتماعي وما زوده به المجتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثلاً يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

وما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم لفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ العامة للتشريع أو ما نسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من « المراسيم » ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه - فيما يرى كثير من المؤلفين - أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد . ولكن يجب ألا ننسى أن الحكومة هي مجرد عميل للشعب أو مفوض من الشعب يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما يجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف .

ولكن مهما اختلف العلماء في تقديرهم لروسو فإنه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي

وهكذا انقسمت آراء العلماء وتشعبت ، بعضهم يعدة تقديمياً وبعضهم الآخر يعدة أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حليف الطغيان وبعضهم الآخر يعدة على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، بعضهم يعدة فردياً وبعضهم الآخر يعدة اشتراكياً . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص في أسلوبه في الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يؤدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع يجذب القارئ إليه جذباً وينساق أسلوبه ليشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفي كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بنى البشر أو على المجتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في الدول الناشئة أو في بدء تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين . هذا التردد أو هذه البلبلة في فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال

ثم مما يثبت أيضاً حسن نية روسو حملته على نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما في ذلك الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان الباغى .

وإذا نحن بحثنا في مبادئ الثورة الفرنسية وهي الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة في العقد الاجتماعي ، ولا غرابة في ذلك فإن روسو كان من مؤلفي القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى إلحاح اللباس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم جميعاً .

عانى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول في هذا الصدد في قصة إليز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ من النبل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة لغيره ، كما يجعل من العسير استخدامه لما يفيد الآخرين ما لم يكن في هذا فائدته هو أيضاً » . ولا يمكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان في الوقت الذي كان فيه هو نفسه يقاسى من الطغيان ، وقد يكفى دليلاً على حسن نيته أن الطبعة الأولى من العقد الاجتماعي صدرت وعليها صورة تين هوبس بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد بهذا الكتاب أن يقطع رأس الطغيان الذي كان تين أو لويثان هوبس رمزاً له .



تراث الإنسانية

سلسلة تناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

قواعد المنهج في علم الاجتماع

لاميل دوركايم

بقلم الدكتور محمود قاسم

المحاورات الثلاث بين هيدل وفيلو

جورج باركل

بقلم الدكتور جيمي هونديك

فتوح مصر

الابن عبد الحكم

بقلم الدكتور إبراهيم العدوي

البراجمية

وليم جيمس

بقلم الدكتور محمد فتحي الشفيطي

مقدمات

لأحمد محمد

بقلم الدكتور جيمي الخشاب

طبقات السقراط

لمحمد بن سدر

المحمي
بقلم الدكتور محمد بن سدر

لجلد الأول

قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم

بقلم
الدكتور محمود قاسم

ميد كلية دار العلوم

جورس « الذي ظل صديقاً له . وبعد التخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ، اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا في إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « فاجنر » و « شمولر » و « فونت » ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من ألمانيا خصص جهوده لهذا العلم ، ولا سيما بعد أن أنشأت كلية الآداب كرسيًا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بدراساتها . ولم يكن علم الاجتماع في نظره مجرد نظرية عقيمة ؛ بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التي ينبغي أن تساهم في إعادة النظام الاجتماعي في فرنسا التي تدهورت اجتماعياً وسياسياً بسبب هزيمتها في حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسي بمبدأ للنظام ونظرية في الأخلاق في نفس الوقت . وقد قال عنه « دافى » : « إن عقيدته كانت تضيء على فكره وحديثه طابعاً حماسياً وقاهراً يوحي بأنه أحد المهتمين ، كما كان يشعر من يستمع إليه أنه أجند المبشرين بدين جديد . »

وقد أنتج « دوركايم » إنتاجاً متنوعاً في الدراسات الاجتماعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجتماعي وهو من أهم كتبه ، والربحية الأخلاقية ، والإنتحار ،

إذا كان « أوجست كونت » هو الذي وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الانسانية ، فإن مفكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص في مذهب « كونت » بأن يحدد مجال علم الاجتماع ، ويبين طريقه ، ويدرس بعض مسائله الخاصة ، ونعني به « إميل دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي . وقد أثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً في اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة في الاطلاع على إنتاج دوركايم وتلاميذه .

ولد « إميل دوركايم » في أسرة يهودية بمدينة « إينثال » في شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أراد له هذه الأسرة أن ينخرط في سلك رجال الدين اليهودي ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذاً ، فكان له ما أراد وظل كذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة الدخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتعلم فيها على كبار الأساتذة « كلإميل بوترو » و « فوستل دي كولانج » وقرأ ما كتبه « رينوفيه » ، ثم اطلع على ما كتبه « أوجست كونت » ، كما عرف « جان

والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع وهو الكتاب الذى تقدمه هنا :

وكان « دوركايم » هزيل الجسم كما لو كان أحد الزهاد ، وكانت عيناه تشعان الحماسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثين . وقد اضطربت صحته بعد وفاة ابنه ومصرع اثنين من تلاميذه في الحرب وتوفى دوركايم في سنة ١٩١٧ ، وقد أضناه الأسى وإرهاق العمل .

...

يعترف « دوركايم » أن « كونت » سبقه إلى دراسة مشكلة المنهج الذى يجب تطبيقه في دراسة الظواهر الاجتماعية والحق أن « كونت » أشار في مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجتماعية ، واستخدام المنهج الوضعى أى العلمى في دراساتها ، وذلك على غرار العلوم الأساسية التى لم تقدم تقدماً هائلاً إلا منذ ارتضت منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض ، وهو المنهج الاستقرائى الذى طبقه العرب ، وحدّد قواعده « بيبكون » فيما بعد . ويرى « دوركايم » أن « هربرت سبنسر » إذا كان قد اهتم بتوضيح المنهج العلمى في دراسة المجتمع ، فإنه لم يأت بمجديد ، بل « لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غرّبل بطريقته الجدلية كل ما قاله « كونت » في هذا الصدد ، دون أن يضيف من عنده شيئاً جديداً » .

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن يحدد عالم هذا المنهج إلا بعد تطبيقه بالفعل لأن كبار المحرّبين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب ، كما أن كبار الخطباء سبقوا وضع الرسائل في الخطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعبروا بالشعر عن خلجات نفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتمد « دوركايم » أنه في وضع يفضل به سابقه .

ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المنهج الذى يجب أن يطبق في الدراسات الاجتماعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن « دوركايم » لم ينتكر هذه الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذة « أوجست كونت » الذى أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعى حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التى تسيطر على الظواهر الاجتماعية في ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المنهج الميتافيزيقى تحرراً تاماً .

وأياً كان الأمر فإن « دوركايم » يعترف بأن دراساته في تقسيم العمل الاجتماعى وبعض البحوث ، التى لم تكن قد نشرت بعد ، هى التى أوحى إليه باستخلاص القواعد المنهجية التى تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

...

وهو يرى في الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع في بيان قواعد المنهج الذى يستخدم في دراساتها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ، إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس مثلاً ، لما كان ثمة داع إلى إنشاء علم جديد يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست هى كل شئ يحدث في المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل الهذيان ، ظواهر اجتماعية . فن الضرورى إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وقد ضرب « دوركايم » أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التى يحددها العرف والقانون ، وبالعتائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقد وجميع الوسائل الاقتصادية التى يستخدمها المرء في علاقاته

ويكفى في التأكد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات^(١).

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهي عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركايم » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر . فالظاهرة إنما تصبح عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد في سائر أنحاء المجتمع ، أو في بعض قطاعاته الخاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هي عامة لأنها اجتماعية . وفي بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما في وقت معين ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعي من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة خاصة فمن الضروري أن تختلف عن الصور التي تمكسها في ضمائر الأفراد . ومن الممكن فعلاً أن تفصل أية ظاهرة اجتماعية عن مظاهرها أو تجسّداتها الفردية . فمثلاً يحدد لنا علم الإحصاء عدد الزيجات والطلاق والانتحار ، ويعطينا رسوماً بيانية تصدق في المتوسط إلى حد كبير ، لكنه لا يعين لنا بالدقة الأفراد الذين سيترجون أو ينفصرون ، أو ينتحرون . ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه النفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسّدات الفردية لا تخلو من عنصر اجتماعي ، فهي وسط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن الممكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعي . أما الظواهر الاجتماعية بمعنى الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهي تراث إنساني يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بدءاً في كل عصر . وهذا يكشف لنا عن حقيقة هامة ، وهي أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التي

التجارية، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية ؛ لأنها موضوعية ، أي أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور الأفراد ، لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من المجتمع الذي نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال إنها وليدة التفكير الذاتي ؛ بل الأولى القول بأنها هي التي تلون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التي وصل إليها المجتمع . ويرتب على خاصية الموضوعية خاصية القهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضرورياً من الشعور أو السلوك التي توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر في كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، لكن سرعان ما يفتن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية متى حاول الخروج عليه . ويؤكد لنا « دوركايم » أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافيزيقية كفكرة المحاكاة التي حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها ، وإنما هي إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التي تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

وليست جميع الظواهر الاجتماعية سواء في قوة القهر . ولكن لأن تختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتا الموضوعية والقهر في الظواهر الاجتماعية تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ؛ بل توجدان في الظواهر التي لم تستقر بعد ، والتي يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية ، كموجات الحماة أو السخط أو الشفقة التي تحتاج إحدى الجماعات في ظروف عارضة ، وكأنماط الأزياء التي تبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتي . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر .

(١) انظر النص الأول .

تشكل بها عند انتشارها في أحد المجتمعات . وهذا كله يهدف « دوركايم » إلى معارضة تلك النظريات التي حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التي سبقته من حيث النشأة : كعلم الحياة أو علم النفس . وهو حريص على دحض تلك النظريات ، إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذي بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا التحول يسلم « دوركايم » بنظرية كل من « سبنسر » و « اسپناس » تلك النظرية التي تماثل بين المجتمع والكائن الحي ، والتي تحاول ، عند « سبنسر » ، أن تطبق قانون الاختيار الطبيعي على مصائر الأمم ، والتي ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بين الأجناس . كذلك لا يرتضى رأى « تارد » الذي يقضى بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . وربما عني « دوركايم » بمعارضة « تارد » أكثر مما عني بدحض أية نظرية أخرى . والحق أن « تارد » كان ألد خصومه . وقد ذهب إلى حد القول : إنه من السخف في التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ، أو أنها تخلق في الفضاء ، مع أنه من البسير أن نفسرها بالمحاكاة التي قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد . وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه ، كما يحدث في اكتساب العادات ، أو كتقليد المرء لفرد أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأيا كان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية في تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن « دوركايم » يلج في تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف تماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسر هذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية يودى إلى مركب جديد يختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ،

كما تختلف خصائص الخلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها . وقد بلغ من إلحاح « دوركايم » في التفرقة بين الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة مجردة ، كما فعل « كونت » من قبل . ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التي حاول إخفاءها قدر طاقته . والحق أنه انتهى إلى علم الاجتماع عن طريق علم الأخلاق . ويقول « ريمون آرون » : « إن دوركايم قد وضع حساسته الجدلية كلها لإنشاء فلسفة تكون أساساً لعلم أخلاق وضعى ، يفرض قواعده على الأفراد » . ونقول نحن إنه كان تلميذاً أميناً ، في هذه الناحية ، على آراء « كونت » ، وإن « ليقي بريل » تتلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية »^(١)

ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجتماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية التي تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير . إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التي يتكون منها المجتمع ، والناحية المورفولوجية الخاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقة توزيع السكان الخ . كلها ترجع ، في التحليل الأخير . إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينتهى إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها : « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أم غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى كل سلوك يعم في المجتمع بأسره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية » .

...

(١) قد ترجمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة سنوات .

أما الفصل الثاني وهو من أهم فصول الكتاب فقد خصصه «دوركاي» لبيان القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية . والفكرة هنا تسير في الاتجاه العام لفلسفة «أوجست كونت» الوضعية . فكما أن هذا الأخير ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتي أو ميتافيزيقي ، كذلك يتحدث «دوركاي» عن الآراء الوهمية وغير المحخصة التي صحبت العلوم مرحلة كبيرة في أثناء تطورها . وهو يبرر نشأة هذه الآراء عن الظواهر الطبيعية والكيميائية بأن الفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكون لنفسه فكرة عنها تساعده على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطني التي سيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى في ذلك دليلاً جديداً على ضرورة فصل علم الاجتماع عن علم النفس^(١) ، بل على ضرورة تطبيق المنهج الموضوعي في علم النفس أيضاً . ويعترف «دوركاي» في مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس «يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التي توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج، أي على أنها أشياء. أفلا يجب ، من باب أولى، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذي يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشدّ عجزاً عن معرفة هذه الظواهر .»

وبناء على هذه الملاحظات السابقة يحدد لنا دوركاي القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : فالقاعدة الأولى هي القائلة بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة «وهذه هي قاعدة الشك عند ديكارت ، وفكرة التحرر من

الأصنام عند «بيكون» . أما القاعدة الثانية فتتلخص في أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كّل الظواهر التي تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية في طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ . ويقتضي ذلك تحديد المصطلحات العلمية التي تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر . «ومع وضوح هذه القاعدة فإن العلماء لم يراعوها في دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يتجلى إلى عالم الاجتماع في كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة في تعريف هذه الظواهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً . هذا إلى أن بعض الباحثين يختار نجمة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهي «من الواجب على عالم الاجتماع لدى شروعه في دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر، من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية» وهذا شرط ضروري حتى يمكن العثور على الصفات الثابتة التي تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر . ومن ثم نسمح لنا بالكشف عن القانون الذي تخضع له^(١) .

• • •

وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب يحدد لنا «دوركاي» بعض القواعد الخاصة بالفرقة بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة أو المرضية . وهو يطلق الأولى على كل ظاهرة تتم في المجتمعات المتحدة أو المتقاربة في الدرجة، ولكن بشرط أن يكون وجودها في هذه المجتمعات في مرحلة من

(١) أنظر النص الثالث .

(١) أنظر النص الثاني .

معه في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المماثلة في أثناء تطورها هي الأخرى .

ثانياً : يمكن التحقق من صدق نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا النموذج نفسه .

ثالثاً : وهذا التحقق ضروري إذا وجدت هذه الظاهرة في بعض أنواع المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها .

...

(ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلاً لبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأي من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقحم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المنهج الموضوعي ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجتماعية في مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . ذلك أن الأولين يرون أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لا سبيل إلى المقارنة بين هذه المجتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سببه الخاصة به . أما الآخرون فهم يذهبون مذهباً متطرفاً عندما يحاولون إدماج هذه المجتمعات المؤقتة في الوجود الاجتماعي الحقيقي ، وهو الإنسانية . « ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التي لا يتكرر وجودها على نمط واحد .. أما الفلاسفة فيقولون إنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تمثل فيها القوانين العامة التي تخضع لها » ويريد « دوركايم » أن يتخلص من هذا التعارض بين الاتجاهين إذا سلم بوجود مجتمعات هي وسط

مراحل تطورها . أما المرضية فهي الظواهر الشاذة التي لا ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية . وليس من الضروري أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هي لا تكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، وإلا كانت من الرواسب الاجتماعية ، التي تستمر في البقاء بحكم العادة وحدها . « وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . » كما أن بعض الظواهر التي تبدو شاذة في نظر العامة قد لا تكون كذلك في نظر العالم . وقد ضرب دوركايم لذلك مثالا بظاهرة الجريمة ، فإنها ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية ، وهي تلاحظ بصفة عامة في معظم المجتمعات التي تنتهي في تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع يخلو من الجريمة . ومن ثم فهي ظاهرة سليمة في حد ذاتها . لكن من الممكن أن تتشكل بصورة شاذة - وهذا هو ما يحدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هي الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجريمة ظاهرة بغيضة وإن كانت طبيعية في المجتمع . وقد اتهم بعض الناس « دوركايم » بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : « لئن صح أن يوجه الينا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صياني ، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم في كل المجتمعات ظاهرة سليمة فن الطبيعي أيضاً أن يعاقب مقترفوها .. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا في هذه الحال من محو الفروق الفردية التي توجد بين ضحايا الأفراد (١) » . وقد استخلص دوركايم في هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر وهي :

أولاً : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات المتحدة

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ١٦٠ ، ١٦١ ، وص ١٥٦ إلى ١٦٤

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنساني الكلي ، وهو ينقد هنا فكرة « كونت » عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع واقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد في الواقع نماذج اجتماعية مختلفة لا يمكن إدماجها في مجتمع كلي . وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة به . وليس من هدف « دوركايم » أن يدرس التفاصيل كلها في هذه النماذج المختلفة ؛ بل يفضل اختيار بعض الظواهر الحاسمة الفاصلة . إذ لهذه الظواهر قيمتها بصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف في تنظيم المعلومات التي نلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تحصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية ، بناء على طبيعة تركيبها ، هو موضوع ما يطلق عليه « دوركايم » اسم المورفولوجيا الاجتماعية . ويعتقد « دوركايم » أننا إذا اهتمدنا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المجتمعات جميعها بناء على الطريقة التي يتبعها هذا المجتمع البسيط عند ما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Hordle وتليه العشيرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ؛ إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرر أنه لا وجود للزمرة . وأن وجودها فرضي أكثر من أن يكون واقعياً . ويحدد لنا « دوركايم » القاعدة التي تسيطر على تصنيف المجتمعات بقوله : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المجتمع المكون من جزء واحد ، أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نموذج منها .

...

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثاني في أهميته ، وهو يدر الفكر الرئيسية عند « دوركايم » ؛ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ويجب أن تدرس على أنها أشياء طبقاً لمنهج علمي موضوعي ، فمن الطبيعي أن يكون تفسيرها علمياً أيضاً . ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا فسرت بشيء آخر سوى العوامل النفسية الفردية . ولذا نجد ينقد النظريات السابقة ، ويعيب رأى هولاء الذين يعتقدون إمكان تفسير الظواهر الاجتماعية بناء على الخدمات التي تؤديها . وهذا نوع من التفسير الغائي الذي حاربه « كونت » من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عند ما فسر قدرة النوع الإنساني على التقدم بأحد الميول الرئيسية التي تدفع المرء إلى رفع مستواه . كذلك وقع « سبنسر » في هذا الخطأ ، عندما فسر نشأة المجتمع ببعض المزايا التي يؤدي إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن « دوركايم » ينكر أن تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أو الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المجتمع قد نشأ بناء على هذا التفكير الغائي . ويجب عدم الخلط بين الأسباب الفعلية الحقيقية التي أدت إلى نشأته وبين الغايات التي ترتبت على هذه النشأة . « فمثلاً إذا أرادت إحدى الحكومات أن تسرد النفوذ الذي لا وجود لها إلا به ، فلا يكفي أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كل أنواع النفوذ ... كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً في سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ... » وبالجملية ليس ثمة صلة بين السبب الذي يؤدي إلى وجود الشيء وبين الغاية أو الوظيفة التي يؤديها هذا الشيء . فمثلاً لم يفكر الناس في تقسيم العمل حتى يحققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسباب اجتماعية ، ثم تبينت فائدته ، ففطن الناس إلى أهمية التخصص الدقيق ، وأياً كان الأمر « فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائي ، ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

لا نرفض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاجتماعية في تفسير الظواهر الاجتماعية ؛ ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتائج متضاربة ؟ . ولو كان حقاً أن التطور التاريخي لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصورة لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر في ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجتها أو غايتها . ولن يستطيع المرء أن يهتدى إلى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الوقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركايم » أن التفسير الغائي يرتبط إلى جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية ، مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية الفردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم لا تصلح لتفسيرها ، لأن التفسير ينحصر في معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ « كونت » عندما فسر تطور الإنسانية بفكرة التقدم التي ترجع إلى عامل نفسي . وبالمثل لم يوفق سبنسر عندما وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوي النفسي لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد في تحقيق طبيعتهم الإنسانية هي السبب في نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسي وغائي في آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الانحياز الخاطئ ، فسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التي يكنها الآباء للأبناء ، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء .

ويرى « دوركايم » أن تفسير الظواهر الاجتماعية على هذا النحو كفيلاً بتشويه طبيعتها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية ، وهي خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسي فلنأى عامل

نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمجتمع نفسه . وهنا يعود « دوركايم » إلى فكرة المركب التي تختلف خواصه عن خواص العناصر التي يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التي تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التي تنجم عن اتحاد ضمائر الأفراد (١) .

وإذن فالقواعد التي يجب اتباعها في تفسير الظواهر الاجتماعية تلخص على النحو الآتي : « يجب البحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد » ويمكن إكمال هذه القاعدة بما يأتي : « يجب البحث دائماً عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التي تربط هذه الظاهرة بإحدى الغايات الاجتماعية » . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصي على نظرياتهم مما دعا إلى بحث الريية لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركايم » لا يريد تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه يحرم على عالم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك « أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية (نفسية) أكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوز نطاقها ، وأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة » .

• • •

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الخاصة بإقامة البراهين ؛ أي بالمرحلة الأخيرة في المنهج العلمي (٢) ، تلك التي نطلق عليها اسم مرحلة

(١) انظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج

ص ٢٥٦ .

(٢) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث .

من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين^(١) وهكذا يمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتي :

لن يستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجتماعية معقدة بعض الشيء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع مراحل التطور التي تمر بها الظاهرة في جميع الأنواع الاجتماعية . ويمكن إصابة هذا الهدف بأن نلاحظ المجتمعات التي تقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل تطورها . وهكذا نحكم بتقديم الظاهرة أو يتفقرها أو يبقاها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتمدها من قوة أو ضعف في أثناء وجودها في كل مجتمع من هذه المجتمعات .

...

ذلك هو المنهج الذي ارتضاه دوركايم في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحله على غرار المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، وما زال هذا المنهج صادقاً في عومه ، وإن كانت الدراسات الاجتماعية أخذت فيما بعد تصطنع أساليب منهجية جديدة أكثر تحديداً وأكثر ملاءمة لطبيعة الظواهر الاجتماعية .

وفيما يلي بعض النصوص التي ترتبط بالأفكار الرئيسية في كتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع .

١ - الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد^(٢)

« لاشك اليوم في أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من شعورنا الداخلي إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دوركايم أغفل التعرض لمرحلة الفرض في المنهج الاجتماعي . ولعله متأثر هنا بعداء « كونت » للفروض في المرحلة الثانية من حياته العلمية . ومن المعلوم أن طرق البرهان في المنهج العلمي هي طريق الاتفاق ، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبي وطريقة البواقي . وأفضل الطرق في نظر « دوركايم » هي طريقة التغير النسبي التي يجب إكمالها بالطريقة التاريخية . أما طريقة البواقي فلا يمكن استخدامها في دراسة الظواهر الاجتماعية : إذ أنها تستخدم فقط في العلوم التي قطعت شوطاً كبيراً في الكشف عن القوانين . وهذا ما لم يتم بعد في علم الاجتماع . وقد بين « دوركايم » الصعوبات التي تعترض تطبيق كل من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف « ففي الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتي : وهو أن جميع الحالات التي يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة فقط » . وهذا ليس بالأمر الأكيد في علم الاجتماع على الأقل . أما طريقة التغير النسبي فيمكن فيها أن تقارن بين التغيرات التي تمر بها ظاهرتان للوقوف على العلاقة السببية بينهما وهي لا نوفقنا على هذه العلاقات من الخارج بل من الداخل : لأنها نرى أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى . وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبي أفضل الطرق ... ففي الواقع لا يمكن استخدام الطرق الأخرى استخداماً مجدياً ... إلا بشرط أن يكون عدد الظواهر التي يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلن عجز المرء عن الاهتمام إلى مجتمعين مختلفان أو يتفقان في جميع الوجوه ما عدا وجهاً واحداً فإنه يستطيع أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جداً . ومتى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيراً نسبياً في عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ٢٦٢ ، ٢٦٣

(٢) قواعد المنهج - الطبعة العربية ترجمة د . محمود قاسم

صفحات ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨

الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه ... ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التي نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعي في مختلف مراحلها التاريخية . ذلك بأن الضغط الذي يعانيه الطفل في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التي نحاول أن تطبعه بطابعها الخاص ، والتي تتخذ الآباء والمربين ممثلين ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالخاصية التي يمكن استخدامها في تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التي توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست هي الأخرى بظاهرة اجتماعية ، رغم عموم كل منهما ...

٢ - ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية^(١)

إن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكون لنفسها بعض الأفكار التي تساعد على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فلإننا نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفي مثل هذه الحال نكتفي باستحضار معاني الأشياء في شعورنا لكي نحللها أو نوّلف بينها ، وذلك بدل أن تتجه إلى الأشياء نفسها لكي نلاحظها ونصنفها ونقارن بينها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن أن تقضي إلى نتائج موضوعية ، وذلك لأن هذه المعاني ... لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعاني التي تنشأ على هذا النحو

فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التي سبق ذكرها (ونعني بها القواعد القانونية والحلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ) تنحصر جميعها في بعض العقائد والمعادن تامة التكوين فقد يعتمد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة ، وهي الظواهر التي يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... حقاً إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذي تباشره على هذه التيارات في حال ما إذا تركت نفسها لما دون مقاومة . لكن هذا الضغط يلبو بأجل مظاهره إذا حاولت الوقوف في وجه هذه التيارات .

وإذا أكدّ القهر الاجتماعي وجوده بمثل هذه القوة في حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد في حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذي يدعوننا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب في خلق تلك الظواهر التي تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفي عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقیل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، مختارين ، في خلق بعض الانفعالات الاجتماعية فإن الحالة النفسية التي نشعر بها في هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين . ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفي أن نلاحظ الطريقة التي تتبع في تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المجهود المتواصل الذي نرى به إلى أخذ الطفل بألوان من

(١) قواعد النج في علم الاجتماع - الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٥ .

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعاني بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومنها أفتن المرء في طريقة التأليف بين هذه المعاني فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الكائنات الحقيقية ، بل يمكن القول بأن هذه المعاني تعد ، على عكس ذلك حجاباً يسدل بين الحقيقة وبيننا ... وقد أشار ببيكون إلى أن هذه المعاني توجد في المرحلة الأولى لكل علم من العلوم ، حيث تغتصب لنفسها مكان الظواهر ... فإذا كانت هذه هي نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعاني المبتدلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً في كل لحظة من لحظات تفكيرنا . فكان ينبغي لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعاني التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة . ومع ذلك فإن الألفاظ التي تستخدم في التعبير عن هذه المعاني تتردد في مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم وعددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعاني الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الخيالي الأجوف كثيرة الاستعمال في فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك واضحاً جداً في علم الأخلاق ... فمن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصي ... إلى مرحلة النظر الموضوعي ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس ، وذلك لأن

الظواهر النفسية تبدو للملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوي ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً ، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعات الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ...»

٣ - القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيراً ما تساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا نشجع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشبعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفي في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التي تتبعها في تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها ، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسر أن تجد حججاً لا يلقى المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فن قبيل ذلك أن بعض ذوي الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم في ذلك كالعادة التي تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .. إن العاطفة أحد الموضوعات التي يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياساً للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا واجه

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمتها العربية من ص ٩٨

٤ — تفسير الظواهر الاجتماعية^(١)

« إن الطريقة التي يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة في تفسير الظواهر .. طريقة غائية ونفسية في آن واحد ... ففي الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية ، وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم يحتو المجتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر منبعاً لكل تطور اجتماعي . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجتماعية ثمرة للقوانين شديدة العموم التي ينطوي عليها علم النفس ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهدنا طبيعتها : ! ويكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التي تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر في القيام بضغط خارجي على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلاً على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس ... إن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا متى أخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء للدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شيء ما عن حقيقتها .

إننا لا نستطيع في الواقع . مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى . فإن مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إنني أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأنني

مقاومة من هذا القبيل في مراحله الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ... أما وقد تحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً ، أى من آخر معاقلها .

إن كل بحث علمي يدور حول طائفة معينة من الظواهر التي تحقق فيها شروط تعريف معين .. ولما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسي لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في هذا التعريف .. ومن البديهي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية (للظواهر) لكي يهتدى إلى العناصر الذي يتألف منها التعريف المبدئي الأساسي سالف الذكر .. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التي يستعين بها العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التي تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها بحسب ما توجد عليه في حقيقة الأمر .. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعي من تلك النواحي التي تسمح بطبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضروري الذي سيمكننا فيما بعد من التقدم في أبحاثنا ، ومن توضيق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من البنان ، والتي قد لا يستطيع العقل الإنساني إدراكها تمام الإدراك .

(١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ٢٠٥-٢١٦

أواصل الحياة في وطني . ولكن ما أهمية ذلك ؟
إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه
الإجباري ؛ لأن القهر الذي نرتضيه . ونحتمل وطأته
دون تذمر ، يظل قهراً على الرغم من رضائنا به .
ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا
بالإكراه قبل كل شيء ، لأننا لا نستطيع ، في الغالبية
الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أديباً أو
مادياً . فإن الناس ينظرون ، بصفة عامة ، إلى تغيير
الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف
إلى ذلك أن الرضا لا ينصب على الزمن الماضي الذي
ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ؛ وذلك
على الرغم من أن الماضي هو الذي يحدد اختيارنا في

الوقت الحاضر . فأنا لم اخترع نوع التربية التي
تلقيناها ، ومع ذلك فهذه التربية هي التي تجبرني
أكثر من أي عامل آخر على البقاء في وطني ، وأخيراً
لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة
إلى المستقبل ، وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل
الواجبات التي يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ...
فكيف يمكنني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض
علي ؟ لكننا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع
القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم
نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن
ظاهرة الاجتماع تنطوي على نفس خواص الظواهر
الأخرى . وإذن لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة .



المادرات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس بيجورج باركلي

بقلم

الدكتور يحيى هويبي

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا في إقليم كيلكيني Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، ولیم باركلي ، الذي أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة كيلكيني . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية الثايت في ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو في الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ في تدوين يومياته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان « كتاب الجواهر » The Commonplace Book بين عامي ١٧٠٥ ، ١٧٠٧ . وكان فريزر A.C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ في الجزء الرابع من طبعته أولفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A.A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم « تعليقات فلسفية » Philosophical Commentaries . وفي هذه اليوميات يحدد لنا باركلي موقفه الفلسفي على النحو التالي : « كنت أنحاز بطبيعتي إلى كل ما ورد في

الكتاب المقدس ، وإلى ما كان متفقاً مع الرأي الشائع . وكنت أقف في جميع أمورى إلى جانب العامة . وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم منى هذا الموقف . ولكنى مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبي كل هذه العقول التي لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » : أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ، أي عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفي هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفي له ، وهو « نحو نظرية جديدة في الإبصار » An Essay Towards a New Theory of Vision . وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن رؤية الإنسان للمسافة أو رؤيته للأشياء التي تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الخارجي للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الخارجي للأشياء ، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الحسي أو الذاتي .

وأتبع هذا عام ١٧١٠ بكتابه الرئيسي « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » A Treatise Concerning

the Principles of Human Knowledge . وقد قدم باركلي في هذا الكتاب مذهبه الفلسفى فى صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهيباً واضحاً . ففى المقدمة تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على الأساس النفسى لا المنطقى الذى تقوم عليه هذه الأفكار ، وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر فى الصور الكلية ، بل فى الصورة الجزئية الخاصة بهذا الشيء أو ذاك ، أو الخاصة بهذه الصفة الحسية أو تلك . وعدها باركلي للأفكار المجردة الكلية بوجه عام وانحيازه إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقدمة لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة ، وهى فكرة الجوهر المادى التى كرس كل حياته الفلسفية لمهاجمتها . وفى هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الأشياء قائماً فى مجرد إدراكها esse est percipi . وهذا هو « المبدأ الجديد » الذى توصل باركلي إلى اكتشافه ، وعرف من أجله فى تاريخ الفلسفة بأنه واضع أسس المذهب اللامادى .

وفى عام ١٧١٢ قدم باركلي للعالم المسيحى كتابه « الخضوع السلبي » Passive Obedience - أو « المذهب المسيحى الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة العليا التى تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » . وبعد ذلك بعام واحد ، أى فى عام ١٧١٣ كان قد انتهى من كتابه الذى تقدمه اليوم إلى القارئ العربى وهو كتاب « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » Three Dialogues between Hylas and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة والعشرين حتى كان قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية وهى : « نحو نظرية جديدة فى الإبصار » ، و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التى كتبها

بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات الأمر الذى يدل على عبقرية باركلي المبكرة . وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلي قد سُم حياته الجامعية فى مدينة دبلن ، فرحل إلى لندن ، ومعه مسودات كتاب « المحاورات » لطبعه هناك ، ولتتصل بالوسط الإنجليزى فى العاصمة . فتقدم إلى البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو لورد « بيتر بارو » وأخذ بعد ذلك نجمه فى الظهور نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين .

ولكن سرعان ما أحس باركلي بحاجته إلى الابتعاد عن المجتمع الإنجليزى الفاسد . ففكر جدياً فى السفر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة فى نفس السنة التى وصل فيها إلى لندن أى فى عام ١٧١٣ . فسافر مع اللورد « بيتر بارو » ، كواعظ خاص له ، إلى إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ . وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفى هذه الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقى بملبرانش . ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد أن طوف باركلي بجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً لأخلاق البشر ومقارناً بين أخلاق الإنجليز والإيطاليين عاد إلى إنجلترا فى أواخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً بمعلومات وخبرات كثيرة تتعلق بعادات البلاد التى زارها . وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح فى الرسالة التى كتبها بعد عودته . وهى رسالة فى الإصلاح الاجتماعى ، وعنوانها : « رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى » . وفى أثناء رحلته الثانية هذه إلى إيطاليا كان باركلي قد استطاع إعداد رسالته « فى الحركة » De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى طبعها عام ١٧٢١ . وفى هذه الرسالة يعود باركلي لمهاجمة التجريد والأفكار المجردة معارضاً وجود حركة

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسيئة الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلي أن حصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر في حياته الجديدة . ولكن بأس باركلي من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكير في السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا في ذلك الوقت قد أخذ يستحوذ على اهتمام الناس ؛ لأنها كانت تمثل في نظرهم بلداً فنية شابة تبشر بالخير . وانبج تفكير باركلي للسفر إلى جزيرة برمودا (وهى جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بالقرب من الساحل الأمريكى شهدت في أوائل عام ١٩٥٧ مؤتمر برمودا الذى عقد بين الإنجليز والفرنسيين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثى على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاعت الأقدار ألا يجتمع الإنجليز في هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم في حرب السويس على يد المصريين) . وتراءت له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شيء « بالمدينة الفاضلة » وأخذ يحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلاً على موافقة حكومته الشفهية بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلي فعلاً عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، في سبتمبر عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إليها . حيث أنه أرسى قلاعه في ميناء نيو بورت بجزيرة رودس وانتظر عبثاً وصول المبلغ الذى كانت قد وعدته به الحكومة . ولم يجد باركلي مناصاً آخر الأمر من العودة إلى أوروبا ثانية ، فوصلها عام ١٧٣٢ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفترة التى أمضاها في جزيرة رودس استطاع أن يحرر كتاباً جديداً هو : « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » Alciphor or

the Minute Philosopher وقد أصدره باركلي فور عودته إلى إنجلترا عام ١٧٣٢ . ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافيتسبرى وكولينز . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحى ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هى أهم هذه المحاورات السبع ، وفيها يبحث المؤلف وجود الله وينتهى إلى أن الطبيعة رموز في رموز ، وإلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفي عام ١٧٣٣ نشر باركلي كتاباً آخر هو « دفاع وشرح لنظرية الإبصار » Theory of Vision vindicated and explained . وفيه يقيم البرهنة على وجود الله — كما هو الحال في المحاورات الأربعة من ألسيفرون — على أساس اللغة البصرية الرمزية :

وبعد نشر هذا الكتاب عين باركلي عام ١٧٣٤ رئيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها في سكون وعزلة . ومع ذلك فقد نشر في هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه في الفترة التى اجتاحت بريطانيا المجاعة عقب شتاء ١٧٤٠ ، وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته في شفاء جميع الأمراض . وفي آخر كتاب له وهو كتاب « الحلقات » Sirls الذى ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلي الأمراض التى يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبى الكيميائى عن فوائد هذا الماء يعرج باركلي على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذى يهتنا من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريباً . وفي هذا الكتاب يظهر تأثير باركلي بأفلاطون ، وبالتفكير العقلى ، ويتبعد عن مذهبه الحسى ، ويعترف بقيمة الدور الذى يلعبه الفكر في

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه في مؤلفاته الأولى إلى الحس .

وفي ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلي نحبه ، وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه في تاريخ الفلسفة بمؤسسى المذهب اللامادى .

الطباعات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها في حياة باركلي عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة « فريزر » في مطبعة كلاريندون بأكسفورد . ونشرت عام ١٨٧١ في أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وظهرت في أربعة أجزاء أيضاً وهي لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التى ظهرت في حياة باركلي . وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة ، هي طبعة « لوس وجيسوب » ، ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ . والثانى عام ١٩٤٩ . والثالث عام ١٩٥٠ . والرابع عام ١٩٥١ . وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى « لى مير » Le maire والثانية « لى روا » Le Roy في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي .

عنوان المحاورات

يقراً الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسى وعنوان فرعى . إذا نحن المئنا بهما ، فسيوضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسى فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » . وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهمين اختارهما باركلي بعناية . لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهى الهيولا أو المادة . وبهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها . وفيلونوس اسمه اشتقه باركلي من المقطع الأول للكلمة « فيلو صوفيا » ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة . وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلي ، المعبر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب يختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هى الطريقة الأفلاطونية فى التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلي لها فى هذا الكتاب لا يعنى مطلقاً تأثيره بأفلاطون فى فلسفته . أما تأثيره به فقد بدا فى كتاب آخر له ألفه باركلي بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطونى كذلك ، ونعنى به كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » . ففى هذا الكتاب يتجاوز تأثير باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثيراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها . وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة . وفى هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد نسى لباركلي أن يجمع كل الاعتراضات التى أثارها النقاد حول مذهبه فى الصورة التى ظهر بها فى المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها فى صورة اعتراضات من هيلاس فى كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأوفى منه فى

وبأنه لا وجود لجوهر مادي وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلاً في البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته . وأياً ما يكون الأمر ، فسنتكفي الآن بعرض سريع لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعي للمحاورات ، مستعينين في هذا ببعض النصوص المقتبسة من المحاورات .

المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهرأ مادياً قائماً خارج الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف في طبيعته عن مجموعة الإحساسات الذاتية التي نستطيع حواسنا أن تدركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها . لكن باركلي يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس إلا هذه الإحساسات ، وأنه لا شيء وراءها يكون مقوماً لها . بل ويعتقد أن هذا الذي ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقد رجل الشارع بشأن المادة . فيقول مثلاً على لسان فيلونوس : « سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة ؟ وسينبتك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه . ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة ؟ فسنببتك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها . وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود » (المحاورات الثالثة) .

فاللادة عند باركلي مجموعة من الكيفيات المحسوسة التي يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى أن وجودها ليس قائماً في الخارج بل فينا . وفي المحاورات الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة التي اصطلاح على تسميتها بالخصائص الثانوية ، من

توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلاً عن أن الحوار في التأليف الفلسفي . تمتاز عن طريقة العرض التقليدي للمذاهب ، بسهولة وبمخاطبتها للجاهل . وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسي ، عنوان آخر فرعي . وضعه باركلي تحت العنوان الأول على النحو التالي : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكما لها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية . وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً » وهذا العنوان الفرعي يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في المعرفة الإنسانية - البحث في النفس وطبيعتها الروحانية - البحث في العناية الإلهية ووجودها المباشر بيننا . وسنشير الآن إلى وجهة نظر باركلي في كل من هذه الموضوعات ، إذ أن إلمامنا بها سيجعلنا نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادي هو خير ما يمكن أن يقف في وجه المذهب الشككي والمذهب الإلحادي معاً . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك في العنوان الفرعي من أنه كان يرى أيضاً من وراء كتابة المحاورات إلى « رسم منهج في العلوم يجعلها أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً » ، فنلاحظ أننا لا نلتقي في المحاورات بمنهج تفصيلي في بحث العلوم ، على نحو ما نجد مثلاً عند ديكارت في كتاب « المقال في المنهج » الذي كتبه « لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » . وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر المنهج في العنوان الفرعي إلا لمجرد الجري وراء فلاسفة المنهج من القرنين (١٦ ، ١٧) ولكنه قد يكون قصد إلى المنهج قصداً غير مباشر . فاعتقاده بأن المادة تنحل في نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ،

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهى إلى أن هذه الكيفيات ما هي إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف في طابعها الذاتي عن إحساساتنا بالذة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصدها ما سبق أن قرره في الخصائص الثانوية . وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فاجرى على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة ، تتقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاورة الأولى كلها تقريباً .

ولكى ينفى باركلي أى مبرر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده . في نهاية المحاورة الأولى وفي الثانية ، يتابع جميع الأقوال التي قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شيء » ما ، وراء الإحساسات . ثم يفندوها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذي افترضناه محتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن تكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا ، التي تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ، فإن المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله في تدبيره للكون ، لأن الله ليس في حاجة إلى أدوات أو مناسبات يمارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحد القدرة الإلهية .

وينتهي فيلونوس بأن يقول لهيلاس : إنني لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها . ويردف متهاكاً : « ربما يكون هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان ؟ » .

فخلاصة رأى باركلي في المعرفة الإنسانية أن المادة التي قيل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً في الخارج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقي للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذواتنا وإحساساتنا . وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير ، وهو : « الوجود إدراك » . أو « وجود الشيء قائم في إدراكه » .

وكان من الطبيعي أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدي في ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعي المادي للأشياء . ويروى في هذا الصدد أن باركلي توجه في يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سوفت » . وظل يقرع باب مضيفه دون جدوى ، لأن « سوفت » أصر - بالرغم من سقوط الأمطار - على عدم فتح الباب له ، قائلاً : « إذا كانت أقواله صحيحة ، فلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى هنا والباب مقفل ؟ » . مع أن باركلي لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة واحدة في واقعية الأشياء المادية . وأساء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدي إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلي ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها ، ولا تملك - حتى لو أرادت - أن تمنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان - كما يقول باركلي في المحاورة الأولى - (يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

المعرفة على حساب المعرفة العقلية - على عكس
فيلسوف عقلى مثل كانط الذى اتجه إلى إرجاع المادة
لخطيرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة - فقد رأى أن
معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من
المعرفة ، أطلق عليه اسم اللمحة العقلية The notion
ويقصد بها باركلى لوناً من الحدس العقلى الذى أدرك
به إنتى ، وجميع العمليات العقلية التى تصدر عنى .
وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها
الاجسامية ، وطريقة إدراكنا لها فى المحاور الثلاثة .

العناية الإلهية

خشى باركلى أن يؤدى قوله بأن وجود الأشياء
مرتبط بإدراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهماً
خيالياً ، وذلك لأنه قد يؤول على أنه وجود مرهون
بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشى عندما يتوقف
الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيح بوجهه عن
الموضوع المدرك . وفى هذه الحالة سيصبح من العسير
علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات
الخيالة . لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات ،
وموقوتة هى الأخرى بلحظة التخيل . ومن أجل أن
يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء فى
الوقت الذى تكون غير مدركة بالذات الفردية أو
بالعقل البشرى المتناهى تكون قائمة فى عقل آخر أكثر
شمولاً منه ، هو العقل اللامتناهى الإلهى . ولذلك
فإن الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلى على
وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها فى العقل
الإلهى . الأمر الذى يؤدى فى الوقت نفسه إلى أن
يصبح الوجود الدائم الواقعى للأشياء على نحو
ما نشاهدها فى الكون ، دليلاً - عند باركلى - على
وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلى
والماديين قائمة فى هذا الموضع بالذات . أى أنها
ليست قائمة - خلافاً لما هو شائع - فى أنه ألغى وجود

لكنه لا يشعر بحرية شهما ، لأنه لا يملك الامتناع عن
شهما . وما ذلك إلا لأن الذات منفعة بما يقدمه
أمامها العقل اللامتناهى الإلهى من شتى الموضوعات ،
ولأن القوة الفعالة فى عملية الإدراك عند باركلى
ليست المادة ، وليست الذات الفردية . بل هى
بالأحرى العقل اللامتناهى أو الله الذى يملك وحده أمر
بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها
كما يملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلى من وراء مبدئه القائل
بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود
دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو
مرئياً . . الخ ، وأن الحكم بوجود شيء يتضمن فى
الوقت نفسه الحكم بإدراكه أو - على الأقل - الحكم
بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لأى
شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية
ما أراده باركلى هو تقرير علاقة بين الذات والشيء ،
علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات فى
اللحظة التى تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو
أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم
حول ذاتية الإدراك فى الأدب والعلم على السواء .

النفس الإنسانية

إذا كان باركلى قد ألغى وجود الجوهر المادى
(دون أن يؤدى هذا إلى إلغاء الوجود الواقعى للمادة
فى معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس
الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورهما على أنها جوهر
مقوم للإحساسات المتفرقة التى تتعاقب عليها . وهو
فى هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذى نظر إلى النفس
على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة .
وإذا كان باركلى قد حصر المعرفة الإنسانية للمادة فى
ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو
ما رأينا ، أو أهم فى ميدان المادة بهذا اللون من

المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن كلا من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة . بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل إلهي يحيط بها . بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها ، وأنها ليست في حاجة إلى عقل إلهي يضمن لوجودها الاستمرار . هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط ، بل هي مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد الماديين هذا - فضلاً عن أنه يكشف عن إلحادهم الصريح - فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك . وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لي بمعرفته . فهو يتضمن حكيم : الحكم بوجود شيء ، والحكم بجبلي بهذا الشيء . وهذا هو الشك بعينه . أما موقف باركلي فهو على النقيض من هذا لأن ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان هذا العقل هو العقل البشري أو العقل الإلهي - مشبع باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن في وسع العقل البشري أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلهي عند باركلي يجب أن لا نؤوله أي تأويل قائم على مبدأ «وحدة الوجود» . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول ملبرانش في أن الأشياء موجودة في الله ، وأننا نترك هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل «الرؤية في الله» ، على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش (نقد بازكلي ملبرانش في المحاوراة الثانية) . وذلك لأن كل ما قصد من ورائه باركلي في قوله هذا هو أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدرأ للصور الحسية التي يدركها : «وذلك لأنني عندما أفتح عيني أو أذني جيداً وقت ما يحلو لي فلا أستطيع أن أحدد أي نوع من الصور سيؤثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة

في عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . . واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلاً تصدر عنه مختلف الأحاسيس التي أشعر بها » (المحاوراة الثانية) . هذا فضلاً عن أن العقل الإلهي عند باركلي هو مصدر وحدة الأشياء وهويتها ، ومصدر كل ما نشاهده في العالم من تماسك ونظام .

• • •

وبعد ، فما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، وهو أهم كتبه على الإطلاق ، ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى تراثها الفكري عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف إلى أي حد كانت اللامادية عند باركلي مذهباً مثالياً : على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيراً عند التفرقة بين اللامادية والمثالية ، واقرن اسم باركلي عندها بأنه واضع أسس المثالية واللامادية معاً ؟ فالمثالية هي المذهب الذي يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي وألغاه ، وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى كيفيات المادة على أنها تأثيرات ذاتية . وكل هذا يوحى - وقد أوحى بالفعل إلى الكثيرين - بأن باركلي فيلسوف مثالي . لكننا إذا نظرنا نظرة إنصاف في فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده للجوهر المادي إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط حضور الذات في عملية الإدراك . وجدنا أيضاً أن الكلمة الأخيرة في عملية الإدراك عنده ليست للذات المركبة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تخلع الوجود على الأشياء بل تجدد هذه الأشياء معطاة أمامها ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة الأخيرة في الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فإن

هي دائرة الوجود . ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قيل في هذه الدائرة الأخيرة فإنها ستكون دائماً مستغرقة في دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً . وصدق « صمويل ألكسندر » إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلاً واحداً من باب الوجود .

النصوص

إلى جانب النصوص التي وردت في العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاور الثانية .

هيلاس : ماذا ؟ ألم تتفق معي في جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتركني وحدي أحمل مغبة هذه الأغاليط التي قُدتني أنت إليها ؟ إن موقفك هذا بجانب الحق بكل تأكيد ..

فيلونوس : إني أنكر اتفاق معك في تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتميز عن كونها مدركة بواسطتنا . وتبعاً لهذه الفكرة التي كونتها عن الحقيقة ، اضطرت إلى إنكار الوجود الحقيقي للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها ، هي التي انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن نعرفها على هذا النحو . فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التي سقتها لك ، وسلمت أنت بها ، لا وجود لها إلا في العقل أو النفس .

اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على أنها مذهب رוחي ديني أكثر منها مذهب مثالي في نظرية المعرفة . وفي هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية — بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات — إلى صور مدركة شفاقة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه في غلايتها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلي مع ذلك مسئول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلاً مثالياً . فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية في الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثيرات ذاتية وترك الناس في شك من أقواله في واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ، ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتي كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلي نفسه في أن الأشياء « معطاة » أمام الشخص المدرك ، ويلتقي بها أمامه في لحظة الإدراك (وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل في الإدراك) . حقاً ، إن باركلي جعل الله أو العقل اللامتناهي هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » في الإدراك . ولكن أيا كان مصدره ، فإن هذا من شأنه أن يؤدي إلى أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، كما ذهب باركلي . ثم هَبْ بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتي كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أي حد نستطيع أن نزع أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة (النيور باليزم) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك — حتى لو سلمنا بأنه ذاتي كله — بأن جزءاً كبيراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، وبفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ، ومستقلاً عن كونها مدركة بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى ذلك ، فكما أنى على يقين من أن دنيا الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، كذلك فأنى على يقين من وجود عقل لانهائى محيط بحتوى هذه الأشياء المحسوسة كلها ويضمها ويحفظها .

هلاس : ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما أعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا بل وعما يعتقد سائر البشر الذين يقرون بوجود إله عليم محيط بكل شيء .

فيلونوس : لا . بل هناك فارق بيننا . قالنا جميعاً يعتقدون بأن الله هو الذى يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله . أما أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبرهن مباشرة على وجود الله ابتداء من القضية التى تقول إن جميع الأشياء المحسوسة يجب أن تكون مدركة به .

هلاس : ولكن ما دمنا جميعاً نؤمن بهذا ،

فالبحت عن الطريقة التى توصلنى إلى هذا الاعتقاد لا يعينى .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقين تماماً حول ماهية هذا الإيمان . فالفلاسفة مثلاً ، على الرغم من أنهم يسلّمون بأن الله يدرك الأشياء الجسدية المادية ، إلا أنهم يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ، مستقلاً عن إدراك أى عقل . وبالإضافة إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بين أن أقول : إن هناك إلهاً قادراً على إدراك جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقى ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ، فإن هناك عقلاً لامتناهياً أو إلهاً ؟ فهذا القول الثانى يمدنا ببرهان مباشر ، قائم على أساس واضح ، على وجود الله . وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين ، من خلال مناقشاتهم العديدة ، كدليل على وجود الله ، عندما اتخذوا نقطة بدئهم فى هذا من جبال المخلوقات وفائدتها ، ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق لهذا الجبال .



فتوح مصر لابن عبد الحكم

بقلم

الدكتور إبراهيم أحمد العدوي

أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

ابن عبد الحكم وأسرته

ينتسب المؤرخ ابن عبد الحكم إلى إحدى الأسر العربية التي جاءت إلى مصر في القرن الأول الهجري السابع الميلادي ، ونزلت في بلدة الحقل بالقرب من أيله (العقة) . وفي القرن الثاني للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى القسطنطينية التي صارت بعد الفتح الإسلامي لمصر : عاصمة البلاد وقلبها النابض في شتى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة في خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات الدينية كما تولوا المناصب الكبرى في البلاد ، وقاموا بدور هام في توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع المجد العلمي والسياسي لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكم وهو عبد الله بن عبد الحكم . وبذلك أتيج لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كتب أحوال وطنه وجبرانه في الميدانين الفكري والسياسي ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه في كتابه الوحيد « فتوح مصر والمغرب » . إذ ولد ابن عبد الحكم سنة ١٨٧ هـ - ٨٠٣ م . وكان والده يشغل إذ ذاك منصب « صاحب المسائل » ، وهي وظيفة

لا ينالها إلا العلماء الأمناء ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحري عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء ، والسؤال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكم الثانية عشرة من عمره شاهد مجيء الإمام الشافعي إلى مصر (١٩٩ هـ) ، ونزوله ضيفاً على والده الذي اشتهر بالكرم والخفاوة بالعلماء . وهيات هذه المناسبة الطيبة سيلاً عظيماً أمام ابن عبد الحكم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة التي أشعل الشافعي جذوتها في مصر . ولم تلبث الأحداث أن فتحت سيلاً أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ الناشئ حين تولى والده - بعد خمسة سنوات من مجيء الشافعي لمصر - رئاسة جماعة المالكية ، وهي أعظم الطوائف في مصر وعند جيرانها في بلاد المغرب ، إذ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير يدرسون على يديه مذهب مالك ، والتفوا بالتالي في منزل أستاذهم بآبنة المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكم في إخوته الكبار . وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهاائها الأجلاء ، أساتذة له أيضاً . ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

بالحياة . فكان أخوه الأكبر ، واسمه عبد الحكم ، فقيهاً على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجوده الخط . والأخ الثاني ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته في شتى أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير ، ورحل إليه الطلاب من كل مكان لينهلوا من موره الفياض . واشتهر الأخ الثالث ، واسمه محمد ، بحبه للحديث وروايته ، ونبع في ذلك حتى آلت رئاسة المالكية في مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله..

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من نشاط أسرته العلمي ، وشاركها حلول الحياة فإنه قاسمها كذلك مراحل الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذي حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية في البلاد . وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التي حلت بأسرته وهو في السابعة والعشرين من عمره . إذ اعترض جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الخليفة المأمون العباسي لأخيه المعتصم حاكماً على بلادهم ، وكتبوا إلى الخليفة بذلك . وعندما جاء المعتصم إلى مصر ألقى القبض على نفر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبد الله ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أية تهمة بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سجيناً حتى لقي حتفه سنة ٢١٤ هـ - ٨٢٩ م . وتركت هذه المأساة أثراً عميقاً في نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة والاشتغال بها وينصرف بالتالي إلى العمل في ميدان التاريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبد الحكم ، فلم يكذب مضى على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت بإخوته نكبة قاسية بسبب مشكلة خلق القرآن ، التي أثارها جماعة المعتزلة أيام الخليفة المأمون العباسي . إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل بمبدأ خلق القرآن ، والذي يخالف رأى أهل السنة القائلين ، بأزليته وأمر بأن يمتحن الناس في مصر ، وألا يؤذن لأحد في فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن . واشتدت هذه

المشكلة في مصر حين ولى المعتصم الخلافة بعد المأمون . فبعث الخليفة الجديد إلى قاضي مصر وهو محمد بن أبي الليث بامتحان الناس في القول بخلق القرآن ، ومعاقبة المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير من الأذى في هذه « المحنة » لأنهم من رؤساء المالكية وبالتالي من أنصار السنة الذين لا يقرون القول بخلق القرآن . فأمر القاضي بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة وهو عبد الحكم ، ثم بعث به إلى الخلافة لتتولى امتحانه بنفسها بعد أن أصر على رفض القول بخلق القرآن ، كما أمر بأن يطاف بالابن الثاني ، وهو محمد في شوارع القسطنطينية ، وعمامته مدلاة في رقبته ، ويصيح معلناً القول بخلق القرآن ، إمعاناً في التشهير به .

وقبل أن يفريق المؤرخ ابن عبد الحكم من هول ماحدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخيرة التي تعرضت لها أسرته المنكوبة ، ذلك أن الخلافة بعثت بهما إلى مصر لتحرى عن أموال أحد الثائرين عليها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألفت عليه القبض في تلك البلاد . وترامت الشائعات بأن ابن الجروى أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبد الحكم ولذا أمرت السطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة ومن بينهم المؤرخ ابن عبد الحكم نفسه ، وعقدت لمحاكمتهم جلسة تولى النظر فيها القاضي ابن أبي الليث الذي سبق أن شهر بهم في محنة خلق القرآن . وعرفت هذه الدعوى باسم « قضية بني عبد الحكم » بسبب الأحكام القاسية التي نزلت بهم ، إذ حكم ابن أبي الليث على أبناء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصف مليون دينار تقريباً (١,٤٠٤,٠٠٠ دينار) . وتبع ذلك اتخاذ الإجراءات القضائية لتحصيل تلك الغرامة الباهظة من حيث مصادرة أموال وممتلكات بني عبد الحكم ، كما زج بهم في السجون . ومات أكبر أفراد الأسرة ، وهو عبد الحكم في السجن .

توسيع نطاقها ، وفتح أبواب جديدة أمام العاملين فيها .

وغلب على هذه الدراسات المبكرة في مصر طابع التاريخ ، إذ انتشر في البلاد عقب الفتح الاسلامي طبقة من الناس اهتموا بالقصص الديني ، وتخصصوا في جمع أخبارها وعرض مادتها عرضاً طيلاً . وجرى العرف على تسمية هذا النفر من الناس الذين عنوا بجمع الأخبار الشائقة باسم « القصاص » ، وأحياناً اسم الرواة والإخباريين . وكانت العادة إذ ذاك هي جلوس القاص في المسجد وحوله الناس ، ويقص عليهم حكايات وأحداث تدور حول شخصية النبي وأبطال الإسلام ، وعن الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، متبعاً في ذلك أسلوب الرغبة والترهيب .

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت بدور هام في تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر ، ونشر الوعي بين أهلها . ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر القديم ، ولا سيما ما ورد منه في القرآن الكريم مادة له ، كما استمد من أخبار القبائل العربية التي نزلت البلاد حقائق تساعد على تحقيق أهدافه الثقافية . ووجدت هذه القصص وما تضمنته من معلومات تاريخية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ، وصاروا يمثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم ، وشيوخ الرواة الذين استقى منهم شطراً عظيماً من مادته العلمية القيمة .

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ في مصر ، ويمثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو « يزيد بن أبي حبيب » (ت ١٢٨هـ - ٧٤٦م) . فكان هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد البلاد بعد ذلك من فن داخلية ، ونقل عنه الرواة

وبعد ثلاثة أشهر من تلك المحاكمة الباغية انضحت براءة أفراد أسرة ابن عبد الحكم ، ولذا أمرت الخلافة بإلقاء القبض على القاضي ابن أبي الليث ومحاكمته لأنه لم يلزم العدالة في تحرياته وحكمه . وفي نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم وأعيدت لهم ممتلكاتهم . وآثر أولئك الأبناء الابتعاد عن الحياة العامة حتى لا يتعرضوا لمناعب أخرى جديدة .

ولكن شاءت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة ذكراها ، وتروى للأجيال المتعاقبة على مرّ القرون تفانيها في خدمة الدراسات الإسلامية عن طريق العمل الزيد الذي نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم . إذ جاء تدوينه لتاريخ مصر في المرحلة الأولى من حياتها في ظل الإسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشبيهة التي قدمها أبناء أسرة بني عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم . واعترف الناس بما ناله هذا العالم من سبق المظفر على سائر إخوته في ميدان الدراسات الإسلامية ، وصاروا يقيمونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول وهو عبد الرحمن ، ولكن باسم « ابن عبد الحكم » كائناً هو وحده الحافظ الأمين على تراث أسرته العلمي والاجتماعي .

المنهج التاريخي لكتاب فتوح مصر :

جاء تدوين ابن عبد الحكم لكتابه « فتوح مصر والمنزب » في فترة من أهم فترات البقطة الفكرية ليس في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية فحسب ، بل وفي تاريخ الفكر والثقافة في العالم كذلك . وتجلت مظاهر هذه البقطة الفكرية الإسلامية في حركة الترجمة والتأليف التي سادت أرجاء الدولة الإسلامية في العصر العباسي الأول . وأسهمت مصر عقب الفتح الإسلامي في هذه الحركة الثقافية ، وعملت على

الكثير من الأخبار ، والتي وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تلمذ ابن عبد الحكم على شخصية أخرى عظيمة هو عبد الله ابن لهيعة (ت ١٧٤ هـ - ٧٨٧ م) . فبلغ من شغف ابن لهيعة بجمع أخبار مصر : أنه « جعل له خريطة معلقة في عنقه ، وكان يدور بمصر « القسطنطينية » ، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأل : من لقيت ؟ ، وعن كبت ؟ » . وأزر عن ابن لهيعة امتلاكه عدة كتب مخطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو يجمعه من أحاديث . ووجدت هذه الكنوز سبيلها إلى ابن عبد الحكم ونقل عنها الكثير قبل أن تمتد إليها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام ابن لهيعة عالم مصري آخر نقل عنه ابن عبد الحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذي ولد بقرية قلقشندة (من قرى القليوبية) سنة ٨٩٤ - ٧١٣ م . واشتهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلاً عن علمه الواسع بالنواحي الخاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامي وكبار الموظفين فيها . وتناقل الخلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التي جمعها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أيدي ابن عبد الحكم ، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح له تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربي للبلاد .

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الأول عاصر ابن عبد الحكم نفراً آخر من العلماء المصريين الذين تركوا أعظم الأثر في دراساته التاريخية . ومن هؤلاء عثمان ابن صالح (٢١٩ هـ - ٨٣٥ م) . ونجحت شهرة هذا العالم في قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه في مصر ، وهو عبد الله بن أبي سرح . فصار حجة في تاريخ النوبة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولادة مصر لاستشارته في كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحي .

وأفاد ابن عبد الحكم فائدة كبرى من أستاذه عثمان بن صالح ، وخاصة فيما دونه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذي كتبه ابن عبد الحكم عن بلاد النوبة نقلاً عن هذا العالم ، مرجعاً أساسياً للباحثين في تاريخ العلاقات المصرية السودانية في العصور الوسطى .

وهناك عالم آخر عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيى بن بكير (ت ٢٣١ هـ - ٨٤٦ م) . وكان ابن بكير يتفوق على أقرانه بحرصه على تسجيل كل ما يصل إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيماً أشار إليها ابن عبد الحكم ، مينا صراحة أنه قرأ بعض الكتب التي وضعها ابن بكير ، وراجع ما جاء فيها من رواة أو إسناد ، كما ذكر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها ما يريد وبذلك لم يكذب ابن عبد الحكم يشب عن الطوق ويتجه إلى دراسة التاريخ في أواخر النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، حتى وجد في وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلاً عن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر ، وهو الغالب شفوي ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال . وبمطلع القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي تطلب الأمر تدوين تلك الروايات تدويناً منظماً ، لأن الاعتماد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلاً ، ولأن بعض الروايات المزيفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التي امتلأت بها أرجاء البلاد العربية ، ومحاولة الأحزاب المتنافسة دس أحاديث أو أقوال مأثورة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا بد من تجريد الروايات الصادقة من برائن هذه الحشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ في القرن الثالث الهجري رغبة السلطات الرسمية في تدعيم

النظام المالى فى الدولة ، لأن الخراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعي ملابسات الفتح، فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حتى لا يثار خلاف حول جباية الخراج من البلاد المفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة بمصر ، وإفرادها بالأليف حتى يكون كتابه الحجة التى يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتى بعدهم من الباحثين فى تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات فى مصر، سواء عن طريق القصص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وفد إليهم الناس لسماع الأحاديث ، أو المخطوطات التى دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثانى ومطلع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ راعى بالصبر وتسليح بالعمل المتواصل الدراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامى لها، حوياً علاقاتها بغيراتها فى ظل الحكم الإسلامى، وتتبع التطورات التى شاهدها وطنه فى ظل العهد الإسلامى الجديد ، سواء فى نواحي الإدارة والسياسة : حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٥٢٤٦هـ - ٨٦٠م . أى قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى سار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة

الإسناد التى جرى رواة الحديث على اتباعها . فكانت كل حادثة تروى بالفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل فى النهاية إلى الراوية النهائى أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة (أو الإسناد) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة فى تدوين التاريخ الإسلامى ، ولا سيما من حيث الإصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر . بل وإلى اليوم . ثم إن طريقة الإسناد لم تكن عملاً هيناً ، وإنما سببت للقائمين بها متاعب لانهاية لها . إذ أن الأبحاث التى قام بها المؤرخ لتوثيق كل راية تطلب جهداً عظيماً ، وصارت صحة الأخبار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة فى أمانة كل راوية ، أكثر من توقفها على الفحص النقدى للخبر نفسه . وحرص ابن عبد الحكم على الدقة فى تحرى أسانيده ، ولا سيما أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عليه طريقة المحدثين من حيث القدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحس هذا المؤرخ بأن هناك شك فى إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه فى تحرى الأمانة العلمية المطلقة فى دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخى القرن الثالث الهجرى . وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أعاد استخدامها كذلك كل مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهى إعادة أواخر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وتبويبها . ذلك أن مؤرخى السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحدث ، وصاروا يعمدون على جمع الحوادث والأخبار، وهم موضع نقد رجال الدين : الذين أطلقوا عليهم اسم « الاخباريين » للتفرقة بينهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

المادة التاريخية وتبويبها :

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قدم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجري ، فإنه انفرد بميزات خاصة به في عرضه لما تجمع لديه من مادة تاريخية وفي طريقة تبويبها كذلك . فالثابت أن مؤلفات المعاصرين له من مؤرخي القرن الثالث الهجري ظلت - على الرغم من أهميتها العظمى - تفتقر إلى التنسيق أو التبويب الذي يعين القارئ على تتبع موضوع واحد تبعاً منطقياً سليماً ، والخروج بنتائج واضحة محددة المعالم . عن ذلك الموضوع الذي يريد دراسته . ذلك أن حرص مؤرخي القرن الثالث الهجري على جمع كل ما يصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ، ولكن دون أن يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث في هذه المؤلفات أن يتسرع بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشابهة في المعنى والمختلفة من حيث روايتها وأن يطوى الصفحات تلوالصفحات حتى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التي يحاول دراستها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخي القرن الثالث الهجري بمحاولة تجنب الباحث التخطئ في تيه الصفحات العديدة ، وما تحتويه من كل شاردة ووردة ، وقدم روايته في موضوع خاص ، بلغة البحث العلمي في الوقت الحاضر . فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر في كتاب سماه « فتوح مصر » ، مستهدفاً بيان الدور الذي قام به العرب المسلمون في نشر الدين الإسلامي بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

المؤرخين أن يعيد تيار التاريخ وتيسار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت اشتهر كل أبنائه بالفقه والإجادة في جمع الحديث ، وصار بالتالي حجة في دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصري ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك .

واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل إجادته للمنهج التاريخي العام الذي اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين في الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من انتشار الاسلام . وفي نفس الوقت ضمن ابن عبد الحكم لاسمه أن يفف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبرى ، صاحب كتاب « تاريخ الرسل والملوك » ، وهو المرجع الوافي الذي ما زال إلى اليوم نبراساً يهتدى الباحثين في أحداث العالم الإسلامي وتفهم أصوله ، وشتى التيارات التي امتلأت بها بلدانه . وعاصر ابن عبد الحكم أيضاً المؤرخ المشهور « البلاذرى » ، صاحب كتاب « فتوح البلدان » ، والذي أورد فيه فصولاً تضم تبعاً دقيقاً للأقاليم التي فتحها المسلمون ، وذلك استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقليم ، ممن التقى بهم البلاذرى في زيارته لأوطانهم . وثالث المعاصرين لابن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو « ابن قتيبة » صاحب كتاب « الإمامة والسياسة » ، وهو عبارة عن تاريخ للدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد .

أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا في المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم ؛ لك من طليعة المحدثين في كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة في المنهج العام لدى مؤرخي هذا القرن ولكن خالفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحوايات ، وهي ذكر السنة ثم سرد الروايات المتعلقة بشئ الأحداث التي وقعت في تلك السنة ، وفي مختلف بلاد العالم الإسلامي دون اعتبار لوحدة في الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر في أيامها الأولى من العهد الإسلامي موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية بما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، ويمكن الباحث أو القارئ لكتابه من متابعته دون شطط أو ملل . واستهدف هذا المؤرخ بجمعه للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه في هذه الحقبة من تاريخه المجيد بيان الدور الذي قامت به مصر في خدمة الإسلام وإقرار دعائمه ، ونشر هذا الدين الحنيف كذلك في سائر الأقطار المجاورة لمصر ، وخاصة في شمال إفريقيا والسودان .

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة في معالجة المادة التاريخية التي تناولها بالدراسة في مؤلفه ، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تدوين التاريخ الإسلامي في مصر وغيرها من البلاد فيما بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الخاصة بتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ هـ ، أي قبل وفاته بعشر سنوات . فذكر في القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذي رواه القدامى والمعاصرون له من الشخصيات العربية . ثم انتقل إلى القسم الثاني

الذي عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقصر على الخطط التي شيدها العرب في مصر ، وتناول في القسم الرابع الإدارة العربية في مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبي سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية في شمال إفريقيا والأندلس وبلاد النوبة ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الخامس من كتابه . أما القسم السادس فخصصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وذكر أكبر القضايا التي نظروها وأهم الأحكام التي أصدروها . وفي القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التي حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيتها .

ولم تقتصر الجيدة التي انتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب وإنما في طريقة معالجتها كذلك . فاقسم كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهه فريد في استخلاص الحقائق . فنظر ابن عبد الحكم في القسم الأول إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية جديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهي ربط حاضر مصر المشرق في ظل الإسلام بماضي هذه البلاد المجيد قبل الإسلام . فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربي الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التي غابت الزمن ، وذكرها الطيب الذي جاء في القرآن الكريم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم على معالجة تاريخ مصر القديم وفق منهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العالم القديم ، وما قدمه وطنه من خدمات أيضاً للحضارة الإنسانية .

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة في سرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك في التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الخبرة بالكشوف الأثرية . ولذا لم يكن عجباً أن يلتبس هذا المؤرخ الوطني سبيله إلى دراسة هذه الحقبة الخالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التي رددتها شفاه المعاصرين له ، والتي امتلأت بها مجالسهم الخاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبد الحكم ، وإنما يكفيه فخراً أنه نجح بعمله في إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث في تاريخ وطنهم القديم ، وتلمس الروابط بين حاضرم في ظل العهد الإسلامى المشرق وماضيهم التليد .

وتحرى ابن عبد الحكم الأمانة قدر استطاعته في عرضه لما شاهده من أحداث مصر القديمة . فأشار إلى ما وجده فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والمياكل ، وهى التى نعتها جميعاً باسم « البرابي » ، وأشار إلى أن بعضها خصص للعبادة والبعض الآخر لحماية البلاد . ولم يحاول ابن عبد الحكم إخفاء فشله في معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله في الأهرامات نفسها ، وهى من أعظم الآثار التى طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال :

« ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر في الأهرام خبراً يثبت ، وفي ذلك يقول الشاعر :

حسرت عقول أولى النهى الأهرام

واستصغرت لعظيمها الأحلام

مأس مبنقة البناء شواهي

قصرت لغال دونهن سهام

لم أدر حين كبا التذكر دونها

واستوهمت لعجيبها الأوهام

أقبور أملاك الأعاجم هن أم

طلاسم رمل كن أم أعلام »

وفى نفس الوقت أجاد ابن عبد الحكم عرض أخبار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت فى القصص التاريخي ، بحيث صارت تكون مدخلاً طيباً لتاريخ مصر الإسلامية . ونجحت براعة هذا المؤرخ فى تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القديمة بأقوال للرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز ممتاز وسط مجريات التاريخ العالمى القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبد الحكم وصية للرسول الكريم يهب فيها الصحابة بأهل مصر خيراً : إذ قال (ص) لم : « إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » . وتابع ابن عبد الحكم شرح قول الرسول الكريم بتفسير صلة الرحم بين المصريين والعرب ، ذاكراً قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بناتها وهى السيدة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهى سارة لم تكن تنجب إذ ذاك . ثم دبت الغيرة فى نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا اسماعيل ، وهو الأمر الذى حمل سيدنا إبراهيم على الذهاب بهما إلى مكة .

واستطرد ابن عبد الحكم فى عرض هذه القصة شارحاً تفجر بئر زمزم ، ثم مجئ قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج اسماعيل منها ، وأنه أنجب اثني عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أى عرب الحجاز . وبذلك نجح هذا المؤرخ البارع فى توضيح صلة القرى بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جذور بعيدة فى التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهة نظره : حيث روى أن أبا هريرة دأب على تكبير العرب بهاجر المصرية قائلاً لهم : « فتلک أمکم یا بنى ماء السماء - يريد العرب » .

وانتقل ابن عبد الحكم انتقالاتاً موفقة من تاريخ مصر القديمة إلى ذكر تاريخها فى ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنته الفصل الثاني من كتابه . إذ جعل هزة الوصل بين هاتين المرحلتين حدثين عظيمين ، كشف كل منهما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئونها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجيء عمرو بن العاص إلى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثاني هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التي بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبدالحكم في هذا الفصل يتخلص رويداً رويداً من الاعتماد على القصص التاريخي ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلا لدراساته القيمة عن الفتح العربي لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبدالحكم بداية طيبة للدراسة التي فتحها العربي لمصر ، حيث اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرحي في المفاوضات التي دارت من أجل إعداد الجيوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها . وجرت هذه المفاوضات في مؤتمر الجالية الحربي الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب في إقليم الشام للدراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها . فقد انتهز عمرو بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، وأخذ يوجه أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الخبير بشئونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد ابن عبدالحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميتها بالنسبة للفتوح العربية بالشام ، وبين افتقار الخليفة ومن معه من كبار الدولة للمعرفة الخاصة بهذا القطر . وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة في الحصول على إذن الخليفة بالمسير لفتح مصر . ثم تابع ابن عبدالحكم بعد ذلك عرض صورة للزحف الذي قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم اتجه أخيراً إلى حصن بابلون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبدالحكم أحداث حصار العرب لحصن بابلون في تفصيل متع يشهد باطلاعه الواسع ، وحرصه على تزويد القارئ بكل ما دار من مجريات الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابلون . ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم ، وكان مقبلاً في الحصن ، حين أحس بإصرار العرب على متابعة الحصار ، رغب في مفاوضتهم ، وبعث يطلب وفدًا من العرب لتحقيق هذا الغرض . وأعد عمرو بن العاص وفدًا جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون . وقد أفرغ رئيس الوفد المقوقس ، وطلب تنحي عبادة وأن يتقدم شخص آخر من أعضاء الوفد لمفاوضته . ولكن الوفد العربي أبي الاستجابة لطلب المقوقس ، وأخبره أن عبادة وإن كان أسود ، إلا أنه أفضلهم ، والمتكلم الرسمي باسمهم ، وأن دينهم لا يفرق بين أسود أو غير أسود ، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالقوى .

وكشف ابن عبدالحكم في عرضه للمفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادي هام ، وهو شرح معنى « الجزية » باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التي وضعها الإسلام للمجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضون العرب للروم أنهم يعرضون عليهم ثلاث خصال ، هي الدخول في الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا في البقاء على دينهم ، وإذا رفضوا الحصلتين السالفتين فلا مناص من القتال في سبيل نشر الإسلام . وشرح ابن عبدالحكم « الجزية » شرحاً طيباً ، كما جاء على لسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية تجبي في مقابل تولى المسلمين الدفاع عن غير المسلمين التابعين لهم ، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابلون . وهناك حقيقة أخرى هامة يجدر الإشارة إليها ، وهي أن ابن عبدالحكم قد أوضح - في صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين - أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بين العرب والروم ، وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية : ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربة الروم واستعمارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربي ، وخاصة بعد سقوط حصن بابلون ، وزحفه على الاسكندرية ، التي كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالموث ، وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم أثناء قهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها في سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرد الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وختم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربي لمصر بمحادثة طريفة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التي اعتمد عليها في عرض المادة التاريخية . فذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أنباء الفتح العربي ، وأن رسول عمرو بن العاص الذي جاء إلى الحجاز حاملاً بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة ، وآثر الانتظار في المسجد حتى يحين الوقت المناسب للذهاب إلى الخليفة . غير أن أخبار هذا الرسول بلغت عمر بن الخطاب ، فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير في مقابلته ، وأخبره أنه لا ينال من أجل خدمة رعاياه ، وأن الواجب يحتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخبار هامة ، ولا سيما فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فناً جديداً في التاريخ ابتكره ابن عبد الحكم ، ولم يسبقه إليه أى مؤرخ آخر من معاصريه ، وهو فن « الخطط » ويقصد به تاريخ الأمصار أى المدن ، وبيان ما لها من أثر في بناء الحضارة العربية ، ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم في معالجته لهذا الموضوع على

مشاهدته للأمصار في مصر وأهمها القسطنطينية التي غدت في سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمي والاقتصادي للحياة العربية الإسلامية الناشئة في الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال إفريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التي ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية كبرى ، لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالقسطنطينية وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبد الحكم حيث حفظ الوالد والأخوة الكثير من أخبار القسطنطينية والتي تناقلوها بدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لهم . وأما المصدر الثاني فهو مشاهدات ابن عبد الحكم نفسه والتي اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة .

وأول شيء أظهره ابن عبد الحكم هو اعتزازه بالروايات التي نقلها عن والده فيما يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب في اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابلون ، وأراد التوجه إلى الإسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أى خيمته التي ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك بهذا الفسطاط ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطه ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورجع في تأسيس عاصمة له تذكراً مكان فسطاطه قرب حصن نابلون ووقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

ومما يدل على مقدرة ابن عبد الحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسم القسطنطينية إلى فسطاط عمرو بن العاص ، الذي أفرخت فيه يمامة فقد أبدت الأبحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التي قصد منها إظهار اشتقاق اسم القسطنطينية من اللغة اللاتينية ، التي استخدمها الروم بمعنى « المعسكر الكبير » . إذ استخدم العرب القسطنطينية بمعنى « مجتمع أهل الكورة » أى الصقع أو المدينة ، وأن

ابن عبدالحكم استهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر صارت مجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل ابن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عمرو بن العاص ، الذى صار قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض بعد ذلك الخطط التى شيدتها القبائل التى جاءت مع عمرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الخطط المسجد أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالخطبة الأرض التى ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أو ما غطته الانسان لنفسه من الأرض ، أى يجعل لها حدوداً ليعلم أنه نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الخطبة ، وصار يقصد بها الحى الذى تختص به القبيلة أو أصحاب مهنة واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة فى الفسطاط ، أى كل قبيل نزلت فى جهة معينة أو قسم من تلك المدينة التى اختطوها ، وصارت كل خطة تعرف باسم الجماعة التى نزلت فيها .

وأفاض ابن عبدالحكم فى وصف هذه الخطط الأولى فى الفسطاط ، ونظر إليها بعين الخبير المحب لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة بهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها ونقل عن والده وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة بها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أى فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار ابن عبدالحكم فى عرض تلك الخطط وفق منهج حسن وصار فيها بعد النموذج الذى احتذاه مؤرخو مصر وخططها . فذكر ابن عبدالحكم الخطط الأولى التى بنيت أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضيع تاريخية أحياناً تتعلق بسكان تلك الخطبة ، وتدرج من ذلك إلى ربط الموضوع الأول للخطبة أو الحى بما صار عليه الحال فى أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة

المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة فى تلك الخطط . فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص أو القبائل التى شيدت تلك الخطط ، بحيث يعيد إلى ذهن القارئ أجياداً اندثرت ، وتحثه على الاعتراف بمأخذه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبدالحكم فى دراساته نحو الفسطاط وضواحيها ، فذكر أن السلطات فى العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة فى عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بالفسطاط رجلاً من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبدالحكم كشف الجوانب التى تتعلق بمسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها وتنظيم السلطات للحياة فيها . إذ تنبض كل فقرة من فقرات بحثه عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتى خططت سريعاً فى ميدان المجد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقضى انتهاء القسم الثالث من كتاب «فتوح مصر» على النحو السالف الذكر ضرورة التوسع فى دراسة الشئون الداخلية لمصر فى ظل الحكم الإسلامى الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم فى القسم الرابع من كتابه ، والذى خصصه لتاريخ الإدارة العربية فى مصر . وأهم المواضيع التى تناولها هذا المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة فى مصر أيام الحكم الإسلامى وبين ما كانت عليه أيام الروم (البيزنطيين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفتح الإسلامى . فأظهر أن مصر كانت تعاني أيام إدارة الروم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت أهالى البلاد مجرد أدوات لإنتاج القمح وغيره مما تحتاجه الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للصالح العام . وأزال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظاماً سليماً لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الخبرة فيها ، وإشراك الأهالي معهم كذلك في شتى النواحي الإدارية. فذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد - وهو بنيامين - في خير وسيلة للإدارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس . وأشار بنيامين باتباع ما يلي :

- ١ - أن يستخرج خراج مصر في أوان واحد عند فراغ الناس من الزراعة .
- ٢ - أن تحضر خلعجانها كل عام .
- ٣ - أن تصلح جسورها وتسد ترعها .
- ٤ - ألا يختار عامل ظالم ليلي أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلاً على هدى أقوال بنيامين المصري ، فتركت لأهالي البلاد تنظيم شؤونهم المالية ، لأنهم أعرف بمصالحهم وحاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربية بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهي التي عرفت باسم « الخراج » . وأسهب ابن عبد الحكم في شرح التنظيم المالي على عهد عمرو بن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية إلى جانب الشؤون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذي دونه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية العقارية وكذلك ضريبة الأرض في مصر ، وكيف أن حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالي ، لأنها بالنظر في تكوين العمود الفقري لموارد الإدارة المالية .

وفي نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الإدارة العربية في مصر بفضل التوجيه المتصل والاشراف الدقيق من جانب الخلافة . فأوضح أن

الخليفة عمر بن الخطاب رسم لعماله على الولايات أمثلة السبل لإدارة دفة الحكم ، وأنه دأب على عقد اجتماعات دورية لأولئك العمال ومناقشتهم في أعمالهم ، ونزويدهم دائماً بأرائه وتوجيهاته . ومن أطرف النماذج التاريخية التي ذكرها ابن عبد الحكم في بحثه عن الإدارة العربية في مصر ، بيانه للعلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة في تلقين عمرو أن مبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب ، وأنه لن يفرط في حق أي فرد مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء في حق هذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملي للمبدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أبناء مصر ، ضد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمرأ وابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة في حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه في تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام « المقاسمة » الذي يقضى بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو بيت المال نصف الثروة التي جمعها أثناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجة الإجادة في دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية » بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب في وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء ، واستغلال أموالهم أو استثمارها في الأعمال التي تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولئك العمال ، مما دعا الخليفة إلى تعيين جماعة من رجال الإدارة لمحاسبة العمال والولاة سنوياً ومقاسمتهم ثرواتهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلاً عملياً لذلك حين بعث الخليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص في مصر ، وأوضح أن مبعوث الخلافة انتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

السادس من كتابه . ذلك أن قضاة مصر اهتموا بأحوال الشهود ، وحددوا عدد من يصلح منهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور . ودفعاً لما يترتب على ذلك من ضياع حقوق الناس . وتمتع محمد ابن عبدالله بن عبد الحكم بالسيرة الطيبة التي حظى بها والده في ميدان القضاء ، وترك لأخيه المؤرخ ابن عبدالحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر . وهكذا وجد هذا المؤرخ في علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سيلاً طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة في حياتهم في هذا الميدان الجليل . فأوضح أن القاضي تتمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضي التابعة لسلطان الولى من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعى للقاضي كان غير محدد سواء في المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضي حريصاً على استقلاله ، ويتجنب الشبهات التي قد تسمى إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهي أنهم كانوا يعقدون مجالسهم في جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضي « غوث بن سليمان » (١٦٧ هـ - ٧٨٣ م) ، وشاهدته وهو في طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوه تعرض لشكواها ، وعنتذرتلزل القاضي عن دابته ، ونظر في شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف النابض بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم في خدمة مهمتهم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبدالحكم مؤلفه القيم بالفصل السابع ، والذي أفرده للصحابة الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية التي تلقاها ابن عبدالحكم سبباً في اهتمامه بتاريخ أولئك

وساعد انتظام الإدارة العربية في مصر ، على اتجاه ولايتها إلى نشر الإسلام عند جيرانهم ، وخاصة في بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتناول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم في هاتين الجبهتين ، في القسم الخامس من كتابه « فتوح مصر » . والأمر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال افريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هي التي جعلت من الإقليم المصري قاعدة لنشر الإسلام في تلك الجبهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم في هذا القسم بالإنجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادته عن شمال افريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجدّ في القسقاط جماعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارت الروايات التي تناولها ابن عبد الحكم عن شمال إفريقيا والنوبة مرجعاً لا يستغنى عنه كل باحث في شئون هذين القطرين في العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التي مرّ بها وطنه في ظل الحكم الإسلامى ، وذلك بوضع بحث قيم في تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى سنة ٢٤٦ هـ . وأفرّد لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اهتمام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التي قامت بين أسرته والإدارة القضائية في البلاد . فكان والد ابن عبد الحكم يتولى وظيفة « صاحب المسائل » ، ومهمتها التحرّى عن الشهود الذين يتقدمون للمحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت هذه الوظيفة أسرة المؤرخ ابن عبد الحكم خبرة واسعة بأحوال القضاء في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهي الأمور التي دوّنها ابن عبد الحكم في القسم

الصحابة ، وتسجيل نشاطهم وخدماتهم للدولة الإسلامية الناشئة . والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكي ، والذي يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى في التشريع ، واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو عالم في شئون الدين . وتطلبت هذه الظاهرة بالتالى إهتمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفة قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عبدالحكم من دون سائر أفراد أسرته برأى جديد ، وهو الاختصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفدوا إلى مصر ، وذكر مختارات من أحاديثهم مع بيان المناسبات التي وردت فيها تلك الأحاديث . ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً ، ذاكرة كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه بحثه . فثلاث استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم في طريقهم إلى شمال إفريقيا . وفي نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا بها ، أو رحلوا عنها .

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التأريخ وهو يروى أحاديث الصحابة ، فأسهب في ذكر الوقائع التي أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التي تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التي انفرد بها الصحابة في مصر ، وعدد كل منها . واستطاع ابن عبدالحكم بذلك أن يدون تاريخ مدرسة الصحابة في مصر ، وأن يحفظ لرجائها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظيم في خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدراسات التاريخية في مصر أن وجد كتاب ابن عبدالحكم سبيلاً إلى الأجيال المتعاقبة بعد أن قدر له أن ينجو من الضياع خلال الأزمة التي تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ بسبب إتهامهم بإخفاء أموال ابن الجروى . فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - إلى القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى - يتخلون كتاب «فتوح مصر» نموذجاً يحتذونه في التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى يخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلاً حرفياً ، على نحو ما فعله المؤرخ الكندى في كتابه « ولاية مصر وقضاها » ، إذ اقتصر في ذكر قضاة مصر على نفس الأسماء التي أوردتها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفي نفس الوقت ظلت النواة التي وضعها ابن عبدالحكم لبعض المواضيع ، مثل « دراسة الخطط » تنمو وترعرع ، حتى وجدت أبهى كمال لها في كتاب «الخطط» للمقرئى ، والذي يمثل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسى له . ومن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندى (ت ٣٥٠هـ - ٩٦١م) ، والمقرئى وأبى المحاسن (من مؤرخى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى) وأخيراً ابن إياس (ت ٩٣٠هـ - ١٥٢٣م) أن يحملوا تراث «فتوح مصر» إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن يحفظوا للدراسات الإسلامية كنزاً ثميناً ، ما زالت تستمد منه مقوماتها ، وما يكفل لها التمام والازدهار .

نماذج من كتاب فتوح مصر

فضائل مصر :

قال رسول الله (ص) :

« إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً ، فإن لهم ذمة ورحماً ... قال الليث - قلت لابن شهاب : ما رحمهم ؟ قال : إن أم اسماعيل عليه السلام منهم . حدثنا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص - صاهر إلى القبط من الأنبياء (صلوات الله عليهم) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام تزوج بنت صاحب عين شمس . ورسول الله (ص) تسرر مارية . »

« من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فليُنظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتثمر ثمارها . »

ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

« فلما كانت سنة ثمان عشرة ، وقدم عمر - رضي الله عنه - الجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه في المسير إلى مصر . وكان عمرو قد دخل مصر في الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها . »

وكان سبب دخول عمرو إليها ... أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة في نفر من قريش . فلذا هم بشماس من شامة الروم من أهل الاسكندرية . قدم للصلاة في بيت المقدس ، فخرج في بعض جبالها يسبح وكان عمرو يرعى إبله ... إذ مرّ به ذلك الشماس وقد أصابه عطش شديد في يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاها ، فسقاها عمرو من قربة له ... فقال له الشماس : إني رجل غريب في هذه البلاد ... وأنا أريد الرجوع إلى بلادي فهل لك أن تتبعني إلى بلادي ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ قال : مصر ، في مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو : لا أعرفها ولم أدخلها قط . فقال له الشماس : لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخل قط مثلها ... فانطلق عمرو مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك ، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من الأموال ...

فلما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلا به ، وقال : يا أمير المؤمنين إني أدن لي أن أسير إلى مصر ... إنك إن فتحها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهي أكثر الأرض أموالاً ... فتخوّف عمر بن الخطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الخطاب ، ويخبره بها ما لا يهون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك ، فنقد له على أربعة آلاف رجل .

خطط القسطنطين :

« بنى عمرو بن العاص المسجد ... وكان ما حوله حدائق وأعشاباً فنصبوا الجبال حتى استقام لهم ، ووضعوا أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة ... »

واختط عمرو بن العاص داره التي هي اليوم (أي أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنبها . واختط عبدالله ابنه هذه الدار الكبيرة التي عند المسجد الجامع ... واختط خارجة بن حذافة غربي المسجد ... وكان أول من بنى غرفة (أي طابق علوي) بمصر ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص « أما بعد فإنه بلغني أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد خارجة أن يطلع على عورات جيرانه ، فلذا أتاك كتابي هذا فاهدمها ، إن شاء الله والسلام ... »

لما ولي - توبه بن نمير القضاء (١١٥ هـ - ٧٣٣ م) ، دعا امرأته عذيرة ، فقال : يا أم محمد ، أرى صاحب كنت لك ؟ قالت : خير صاحب وأكرم . قال : فاسمعي ، لا تعرضن لي في شيء من القضاء ، ولا تذكرتي بخصم ، ولا تسأليني عن حكومة ، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق . فلما أن تقيمي مكرمة ، وإما أن تذهبي ذميمة ، (فكانت ترى دوائه قد احتاجت إلى الماء ، فلا تأمر بها أن تمد خوفاً من أن يدخل عليه في عيئه شيء .

الصحابة في مصر :

عمرو بن العاص ، وهو أول أمير أمّر على أهل مصر في الإسلام ، ولهم عنه أكثر من عشرين حديثاً

وتوفي عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين ، وصلى عليه عبد الله بن عمرو ، ودفن بالمقطم من ناحية الفج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز ، فأحب أن يدعو له من مرّ به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولهم عنه شيء بمائة حديث ، منها : أن رسول الله (ص) قال : « رباط يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه »

عبد الله بن الحرث الزبيدي ، وهو آخر صحابي توفي بمصر سنة ٨٦ هـ (٧٠٥ م) ، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها : سمعت رسول الله (ص) يقول ؟ إن الله أعد لعباده الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

ومنها حديث عن عبد الله بن الحرث قال : ما رأيت أكثر تبساً من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الخارجي (وهو أحد الخوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على قتل علي بن أبي طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه في بطنه شيء ، فتخلف في منزله ، وكان خارجة يغشي الناس ، فضربه الحروري (وهو الخارجي) ، وهو يظن أنه عمرو ، فلما علم أنه ليس عمرًا قال : أردت عمرًا وأراد الله خارجة . فكان عمرو يقول : ما نفعني بطني قط إلا ذلك اليوم .

الإشراف الإداري :

« دخل عمرو بن العاص على عمر بن الخطاب ، وهو على مائدته جائياً على ركبته ، وأصحابه كلهم على تلك الحال ، وليس في الجفنة فضل لأحد يجلس . فسلم عمرو على عمر ، فرد عليه السلام . وقال : عمرو بن العاص ؟ قال : نعم . فأدخل عمر يده في الثريد ، فلأها ثريداً ، ثم ناولها عمرو بن العاص ، فقال خذ هذا . فجلس عمرو ، وجعل الثريد في يده اليسرى ، وبأكل باليمنى ، ووفد أهل مصر ينظرون إليه . فلما خرجوا ، قال الوند لعمرو : أي شيء صنعت ؟ فقال عمرو : إنه والله لقد علم أني بما قدمت به من مصر لغني عن الثريد الذي ناولني ، ولكنه أراد أن يختبرني ، فلو لم أقبلها للقيت منه شراً .

قضاة مصر :

« قال رسول الله ، القضاة ثلاثة ، اثنان في النار وواحد في الجنة ، رجل علم علماً قضى بما علم فهو في الجنة ، ورجل جهل فقضى بالجهل فهو في النار . ورجل قضى بغير ما يعلم ففي النار ... »

كان أول قاض بمصر قيس بن أبي العاص ، كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...

البراجميسنة لوليم جيمس

بسم
الدكتور محمد فتحى الشنيطى

أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم

اتجاه جديد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين
سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة « جيمس » للغتين الألمانية والفرنسية
فضلاً عن الإنجليزية ، ولما قام به من رحلات عديدة
فى أوروبا ، أثر بعيد المدى فى اتساع معارفه وعمق دراساته .
وقد اكتسب باخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة
المفكرين والفلاسفة فى أوروبا رغم تفاوت السن أحياناً
بينه وبينهم ، نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر -
« إرنست ماخ » فى ألمانيا و « شارل رينوثيه » و « هنرى
برجسون » فى فرنسا و « هنرى سيدجويك » فى
إنجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار « جيمس »
وترجمت كتبه إلى أهم اللغات فى مختلف أنحاء العالم (٢)

(١) راجع عن اتصالات « ولیم جیمس » وصداقاته فى
أوروبا وإنجلترا فى الفترة بين سنتى ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ص
١٥٠ - ١٦٠ من :

R. Perry, The Thought and Character of W. James.

(٢) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية : «إرادة الاعتقاد»
ترجمة الدكتور محمود حب الله . و «أحاديث إلى المعلمين فى علم
النفس» ترجمة الدكتور محمد عل العريان . و «بعض مشكلات الفلسفة»
ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية
الكلاسيكية (١) حتى يواجه اسم « ولیم جیمس » ،
فهو أكثر الأسماء اقتراناً بها وأشدّها دلالة عليها . وتمثل
حياة « جيمس » من سنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها
الفكر الأمريكى عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفى
الأوروبى ، وبدأ يستقل بمعلوماته ويشق طريقه وحده ،
وغدت له بذلك طرافة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم « جيمس » مساهمة أصيلة فى تطور الفكر
الفلسفى الأمريكى بحيث يجوز لنا أن نقول إن فلسفته
فلسفة أمريكية قلباً وقالباً . فلئن كان ثمة أفكار أوروبية
فيها ، فقد انصهرت فى بوتقة البراجميسنة وتبلورت فى

(١) يذهب بعض الباحثين إلى أن للفلسفة الأمريكية فترة
كلاسيكية تماثل الفترة الكلاسيكية عند اليونان (من ديمقريطس حتى
أرسطو) ، وفترة الفلسفة المسيحية (من أبيلار إلى القديس
توماس الأكوينى ودونز سكوت) ، والفلسفة الأنجلوسكسونية
(من بيكون إلى هيوم) ، والفلسفة الألمانية (من كنت إلى هيجل) .
وأعلام الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية ستة لم شهرتهم العالمية وهم :
« تشارلز ساندرز بيرس » و « ولیم جیمس » و « جوزيا رويس »
و « جورج سانتايانا » و « جون ديوى » و « ألفرد نورث هوبز »
أرجع إلى ص ٨ من

Max H. Fisch : Classic American Philosophers
(N.Y. 1971)

ذلك الحادث^(١) . وقد كانت حياة الأب « هنرى » حياة قلقة اعتلّ فيها بدنه وتملكت روحه ، فأنفق سنوات عديدة منها في انتقال متصل ورحيل لا يقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية ، وكان لذلك أثره في اضطراب دراسة أبنائه في المدرسة وتربيتهم في المنزل .

وينتمى الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتشفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا في مستهل نهضتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان في الحياة العملية يعتزّون بفرديتهم اعترازاً لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويثبتون في نفوس أبنائهم معاني الإباء والشهامة^(٢) . وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت في جامعة « برنستون » ، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجاله ، فكثيراً ما أشار إليهم في سخرية مرّة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة في أخريات أيامه .

وفي سنة ١٨٤٤ ، وكان « ولیم جیمس » في العام الثانى من عمره ، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدي « سويد نبرج » Swedenborg^(٣) . وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتنوقه لما تزخر به من تأملات دينية وخواطر فلسفية ، فضل توجيهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علّة بدنه . وقد هبّ ذلك لابنه « ولیم » بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

وقد حقق « ولیم جیمس » في ميدان علم النفس عملاً عظيماً واكتسب شهرة دولية. ولو كان كتابه « أصول علم النفس » هو كل ما كتب في حياته ، لا اكتسب به الخلود . بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة ، وآراؤه الفلسفية تنبع من دراساته النفسانية . وقد تأثرت آراؤه الفلسفية دون ريب بالبيئة العقلية التي انبثت فيها الأفكار التطورية .

وقد اخترنا كتاب البراجمية لتلخصه في سلسلة تراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة « جيمس » كلها، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها .

حياته ومؤلفاته :

ولد « ولیم جیمس » بنيويورك في يناير سنة ١٨٤٢ لأبوين أمريكيين كان أكبر أبنائهما الخمسة ، يليه شقيقه « هنرى جيمس » وهو من نوابغ أدباء أمريكا في القرن العشرين ، ومن أشهر كتاب القصة والرواية . وتمتاز كتاباته بالتحليل السيكولوجى للشخصيات التي يعرضها فضلاً عن العبارة الطليّة والبيان الساحر . أما سائر إخوة « جيمس » فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب .

وتنحدر أسرة « جيمس » من أجداد عصافيين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة ، وبرع بعضهم في التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرّت عليهم ربحاً وفيراً . أما « هنرى جيمس » الأب فقد ألم به في حياته حادث مؤسف في حريق اقتضاه بتر إحدى ساقيه ، وخلف في نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط . ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهتمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين

(١) راجع في ذلك : دائرة المعارف البريطانية - ١٩٥٣ - ص ٨٨٢ - ٨٨٥ .

(٢) انظر ص ٣٩ - ٤٠ من كتاب سانتايانا «

Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

(٣) « إيمانويل سويدنبرج » (١٦٨٨ - ١٧٧٢) . فيلسوف دينى صوفى ينادى بالمرقة الروحية المباشرة ، وقد انتشر ملعبه وشاع في لندن منذ سنة ١٧٨٣ ، وكثيراً ما أطلق عليه الكنيسة الجديدة .

الطب من مزاوله المهنة ، ففضى فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ؛ ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجود به قريحته من خواطر .

ووجدت فلسفة «رينوفيه»^(١) صدقاً عميقاً في نفس «جيمس» . وقد كان تشربه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسي المجدد يمثل نقطة تحول بارزة في تفكيره . فقد وجد في أحاديثه عن حرية الإرادة بلسماً لجراح نفسه ، فعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادى له أن يعتقد في حرية الإرادة . وبدأت له الفلسفات المغلقة التي تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغي أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعى والنفس المتفتحة ، وبشارةً للتقدم في جميع ميادين الحياة . وحلّت عقدة «جيمس» وانطلقت حيويته فكانت آراؤه الثورية في علم النفس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذي لم ينس عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفي سنة ١٨٧٢ عين «وليم جيمس» مدرّساً للفسيولوجيا في جامعة «هارفارد» وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجهاً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وإمكاناتها ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . فعلى

(١) «شارل رينوفيه» Charles Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) تأثر إلى حد كبير «بليينز» و«كنت» . وأخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المذاهب المغلقة وانكار كل ما هو متعال كالشيء في ذاته والمطلق ، والاشادة بالحرية والاعتراف بالشخصية الإنسانية ، ومن أهم مؤلفاته : «مآزق الميتافيزيقا البحتة» .

Les Dilemmes de la Métaphysique pure.

سنة ١٩٠١ : و «مذهب الشخصية» Le Personnalisme . سنة ١٩٠٣ .

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك في أمريكا وبولونيا في فرنسا وجنيف في سويسره . وكثيراً ما كان «وليم» يقضى أمتع الأوقات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاي ، وكانت مناقشات مشمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ «وليم جيمس» الثامنة عشرة أحس من نفسه شغفاً نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم . فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه ستمها بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له في علمه وفي فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق في السنة التالية بمدرسة «لورانس» بجامعة «هارفارد» وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب بنفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته في هذه المدرسة أيضاً ليصبح أستاذه العلامة «لويس أجاسيز» في رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهناك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته كمساعد لأستاذه فقفّل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته في مدرسة الطب بجامعة «هارفارد» .

وفي العام الدراسي ١٨٦٧ - ١٨٦٨ سافر إلى ألمانيا ليستمع إلى محاضرات «هلمهلتز» و«برنارد» وغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب بمناهجهم إعجابه بمنهج أستاذه السويسري «أجاسيز» وفي عين الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة في الفلسفة وعلم النفس . وقد كان «وليم جيمس» منذ أن راهق شاباً حساساً زقيقاً كثيراً ما تتناهب العلة ويحيط به المرض ، وفي تلك الفترة التي قضاه في ألمانيا سقط ضحية أنهار عصبي لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحين عاد إلى وطنه في نوفمبر سنة ١٨٦٨ بعد غيبة ثمانية عشر شهراً في ألمانيا كان لا يزال مريضاً ، ولذلك لم يتمكن بعد حصوله على بكالوريوس

يديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علماً تجريبياً .

وفي سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتجال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه : « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس إلى الوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات نستعين بها في فضائنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة . وحين أتم كتابه في علم النفس ، بدا وكأن اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملًا لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سُمّ العمل في المعمل وأُحسّ أنه لا يؤتم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكأنما قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً هزلياً أمام مشكلات الفلسفة والدين . وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالاً إلى التأمل العملي موثقاً تعمق التجربة النفسانية ، بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية . فحين أسهل تأملاته في الله اتجه انجهاً مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويحم وجهه نحو البحث النفساني ليعرف معنى الخلود بعد الموت ، وقصد ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثاً منقياً في هذه الميادين كلها يسير في مسالك وهرة . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة

الدينية . فالله هو المتقذ في الملمات والله هو وحده الذي يفرج عنا في الأزمان . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين تبعاً لامفر منه بالماضي والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى نحس تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد في مؤلفات هامة : « إرادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٨٩٧ و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ « وأحاديث إلى المعلمين في علم النفس وإلى الطلاب في بعض المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » ، وقد صدر سنة ١٩٠٢ .

وكانت دراساته في هذه الفترة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويرز كتاب « تنوع التجربة الدينية » اتجاه صاحبه الواضح إلى التصدي للمشكلات الفلسفية الخالصة . وفي سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة في جامعة « كاليفورنيا » عن « التصورات العقلية والنتائج العملية » وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجمي وقد انتفع بالقاعدة البراجمية في دراسته للتجربة الدينية ، ونظر في أفكار الصدفة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كذلك في حملته التي شنها على المذاهب الواحدية التي تنظر إلى العالم على أنه كل موحد . وفي سنة ١٩٠٦ دعى ليحاضر في جامعة « ستانفورد » بكاليفورنيا ، وجمعت محاضراته في كتابه « البراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير » . وفي هذا الكتاب الذي نلخصه فيما يلي عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصلية التي حمل لواءها « جيمس » متأثراً بأستاذه في الطبيعيات « لويس أجاسيز » . والبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت صحته وفاعليته في الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلي من كل فكرة أو نظرية.

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذاً أن يفرض المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات « جيمس » في « بوسطن » في كتابه « التجريبية الأصلية » . والنقطة الجوهرية في هذه المحاضرات ، هي أن العلاقات التي تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة في واقع الأشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هي من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما في العالم من تناقض وتلاق وتفرق . والتجريبية الأصلية اتجاه جديد يختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التي كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفي علينا .

وفي سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته في جامعة « هارفارد » عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفي ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » في نيويورك ليلقي محاضراته عن البراجمية ، فكانت مرسول هبط المدينة ، فقد تراحم الناس بالمناكب لرويته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم في كل مكان حل به ، وكان لهذا اللقاء الطيب أجمل وقع في نفس الفيلسوف . ودعى لإلقاء محاضرات في كلية مانستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات في كتابه « عالم متعدد » Pluralistic Universe سنة ١٩٠٩ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تفادى فيه المصطلحات الفنية التي تحتشد في كتابه « التجريبية الأصلية » . وفي كتابه « عالم متعدد » تفسير يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافيزيقا . ثم عاد « جيمس » إلى وطنه وواصل نشاطه بين إلقاء المحاضرات والاشتراك في المناقشات وعقد الندوات ، ولكنه كان يعاني العلة ويغالب المرض . وكان بين حين وآخر يخلو للتأمل

والكتابة ، وكان الأمل يراوده في الوصول إلى رأى حر في جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرتة وأرقته . وقد بدأ تنفيذ المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته في كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » ، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحيماً « بوليم جيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفي كامل . فقد كان يؤمن بأن ثمة حقائق جديدة ينبغي ألا تكف عن البحث عنها ، فليس هنالك تمام أو كمال . وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها . وفي هذه الفترة التي بلغ فيها نشاط « جيمس » أوجه والتي اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها في كتاب « معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ . ولم ينقد « جيمس » الأمل في الشفاء ، فقرر أن يحاول العلاج في « مانهايم » بألمانيا . فأبحر مع زوجته إلى هناك في ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه في أوروبا انشغل مع الناس عن الانصراف إلى العلاج والخلود إلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام في منزله الريفي حيث وافته الأجل في أغسطس سنة ١٩١٠ ، وقد خلف للإنسانية تراثاً فكرياً ضخماً وتياراً فلسفياً متجدداً ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

عرض عام لكتاب البراجمية :

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية —

اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير « Pragmatism : A New Name for some Old Ways of Thinking » .

- وهو يضم مجموعة من المحاضرات أُلقيت في نوفمبر - ديسمبر سنة ١٩٠٦ ، وفي يناير سنة ١٩٠٧ ، وقد وردت في الكتاب على الترتيب التالي : ١ - المآزق الحاضر للفلسفة . ٢ - ما تعنيه البراجمية . ٣ - بعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ٤ - الواحد والكثرة . ٥ - البراجمية والحس المشترك -

٦ - التصور البراجمي للحقيقة . ٧ - البراجمية والمذهب الإنساني . ٨ - البراجمية والدين .
وفيما يلي تلخيص للكتاب نتوخى فيه عرض الأفكار الأساسية التي تشكل الموقف الفلسفي العام « لوليم جيمس » .

البراجمية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تبسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التي نلاحظها . فإذا طبقنا هذا المنهج العلمي على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجمية ، أعني أن نبث عن المعنى الواقعي للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلوذ بالوقائع الجزئية وننظر في صميم النتائج الحاسمة التي تنجم عنها في تجربتنا . ويتجنب المنهج البراجمي التورط في حماة اللفظية ، وذلك بفحص كل فكرة وكل خطوة ، ويستوى في ذلك أبسط التصورات اليومية وأعمق الأفكار الفلسفية على ضوء النتائج التي تتضمنها في لحظة مستقبلية وفي جانب من جوانب الحياة العملية .

ومن الملاحظ أننا نتبع هذا المنهج عينه بالخطوة في حياتنا العامة وفي ميدان العلم ، حين نتحرز من الانسياق انسياقاً أعمى وراء نظرية خلافة قد تنفض بنا إلى الخطأ . ولذلك فلكي نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلاً في العمل حتى ينسئ لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها ، ونحتفي بها على قدر ما تأتي به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً يحكم عليها في نهاية الأمر بمقتضى نفعها في التنبؤ بالخسوف أو في تفسير ظواهر كهربية وما على غرار ذلك .

ومن ثم فالبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلي من كل نظرية .

ومن البدهة أننا لا نتبع في الفلسفة نفس الطرائق التي نتبعها في الطبيعة أو في الكيمياء . ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق العملي من كل فكرة أو فرض ، ولنسق للقارئ مثلاً له دلالته في هذا الصدد : إن ثمة نزاعاً محتدماً بين المادية من ناحية والروحانية من ناحية أخرى : هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات في الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخير بحث ، يشكل الأحداث بمشيئته ويحرك الظواهر بإرادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حولها في مجلدات . فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجمي لوضعناها في السؤال البسيط التالي : ما الفارق بين اختيار هذا المرض أو ذاك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هنالك فارقاً ما . فالعالم وجد والحقيقة القائمة التي لا مريّة فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . إن هذا لا يبدل من الواقع شيئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء في هذا العالم الذي يمزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيراً أو شراً لأنه ولید التقاء ذرات ، ولا يكون خيراً أو شراً لأنه مخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحانية ، ولا يكون لإحدهما فضل على الأخرى . بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضي فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل في أن يستقر شيء ما على الخير ، وفي أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم . أما الروحانية فتضع زمام الأمور بين يدي قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهي على ذلك تزودنا باليقين في القيم الروحية . تلك القيم التي نحفظ للإنسان كبرياءه ، ونصون له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادي فإن الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالماً آخر يتيح لملئنا العليا أن نتحقق . وعلى

اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه الجهود جميعها بالفشل وتنتهي إلى العدم ؟ لئن اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، ولئن أثرت اوقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دَعْ كُلَّ إنسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ، وبهئى له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالخطأ .

من هذا نرى أن البراجمية لاتعنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانيها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لاتقف منها موقف الحكم ، فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المنهج البراجمى باصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الخطر الكامن فى الأخذ بالمنهج البراجمى أى فى الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف نحكم على الأفكار السامية التى تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأدسنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهى أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة بشرية ؟

ويجب « جيمس » على هذا بأن محور الموضوع يتمثل على الدقة فيما إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً فى هذا المجال . ولا تعدو وظيفته أن تكون عوناً فى قهر العقبات العملية التى تصادفنا فى حياتنا اليومية . ومساعدتنا على التأدى إلى غايتنا فى الحياة التى نجد أنفسنا قد دفعنا إلى خضوعها دفْعاً لاحيلة لنا فيه . تلك هى على الدقة الدعامة التى تجعل للبراجمية سبق على كل مذهب فكرى مجرد ، فهى ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقع .

ذلك فالروحية تبث فىنا الأمل ، فهى مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملى بين النظرتين فى حياة من يتبعهما : أمل فى جانب ويأس فى جانب آخر . وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لاتجذبنا إليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجب « جيمس » على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ، ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالخلاف بين المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففى المادية إنكار وتشتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومدٌّ فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة : تجارب الحياة الإنسانية ، وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقى ، وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها .

وتفادى البراجمية التورط فى الجدل فى هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تمحس له أنصار هذا المذهب أو ذاك فأفاضوا فى البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البراجمية هذه المجادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقتها بالأخلاق ، فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تؤلى مثلك العليا الروحية قدراً عظيماً من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتمد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معنىً بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتشفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع ، من أجل الخير ، هل نعتقد أن هذا التاريخ لا ينطوى إلا على

ذلك فحقيقة الأفكار وفاعليتها تستويان في نظرنا . إن فكرة ما لا تكون صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو باطلة إلا بقدر صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، موافقتها أو عدم موافقتها للهدف الذي رسمناه لها من حيث أنها تفضي بنا أولاً تفضي إلى النتائج المرغوبة . وينبئ على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمي في واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمتها بمبلغ ما تحققه من نفع ، فالعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحققه حين تطبيقها في حل المشكلات التي نواجهها ، وفي استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

التصور البراجمي للحقيقة :

يقال إن « الحقيقة » خاصية ملازمة للأفكار . فصدق الأفكار أى حتميتها يعنى موافقتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع ، والبراجمية والنزعات التجريدية تلتقي عند هذا التفسير « للحقيقة » . بيد أن البراجمية سرعان ما تفرق عنها على معنى « الواقع » ومعنى « الموافقة » . وطبقاً للقاعدة البراجمية تتساءل دائماً : لنفرض جدلاً أن فكرة ما أو معتقداً ما صادق ، فما الفرق العملي الذي يؤدي إليه صدقه في الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التي نصل إليها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلاً ؟ وباختصار ما قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة البراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هي التي يمكننا التثبت من صحتها ، والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا التحقق من صحتها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذي يحدد الحقيقة ويؤلف لبها .

فإذا قبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبئ على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شئ يحدث للفكرة فتغدو الفكرة بفضلها صادقة . ومعنى

ويلوح أصحاب المذاهب الفكرية المجردة بشعارهم التقليدي ، وهو أن الإنسان عاقل ، مهمته أن يعرف كيف ينقل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصي وتنحية كل اعتبار ذاتي . فأول واجب على الباحث - وهو واجب مقدس - هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسير في طريق البحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضرورات حياته ورغباته . ذلك لأنه ينبغي البحث عن الحقيقة أنقى ما تكون دون النظر إلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركنا عواطفنا وإن مالاتنا ألبتاً كان حظنا من النبل والسمو ، فلنأثر على تفكيرنا وتسدد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خداع موه ، فينبغي للعقل أن يتحرر منه ويتجاهله . والحقيقة من حيث هي اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغدو قريبة المنال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء الفكر وميوله .

ويختلف التصور البراجمي لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان في جوهره كائناً عاطفياً فعلاً مناظلاً ينحت طريقة في صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة ومعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المجردة أبعد عن أن تكون غاية في ذاتها ، وإنما يكتسبها من ثنايا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكنه من التخلص من المآزق التي تكتنفه من كل جانب .

ويعمى بنا هذا إلى القول بأننا لا نعيش لنفكر كما يتبادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة ؛ بل نفكر لنعيش . وتبعاً لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء وهي طريقة مستوحاة من البيولوجيا التطورية التي تنسب السبب في وجود وظائفنا إلى نفعها في حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالبها ، وعلى

ثمة تحققاً مباشراً في نهاية المطاف يسند هذا التحقق غير المباشر .

وحين يفحص « جيمس » العلوم يرى أن أعظم مهمة تنهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات يمكن أن تفيد فائدة فعالة : نظريات يمكن أن تكون وسيطاً بين حقائق سابقة وبين تجارب جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا تزعم المعتقدات السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تقضي إلى نتيجة يمكن التحقق منها . والنظرية التي تعمل - بالمعنى البراجمى - يجب أن تصيب الهدفين معاً . وحين يشتد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان في التدبير ، فإن المفاضلة بينهما تقوم على أساس الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع لاهتماماتنا .

وقد انتقد أعداء البراجمية هذا التفسير « الجيمسى » للحقيقة انتقاداً مرأً وحملوا عليه حملة عنيفة ناعين عليه السفسطة والمغالطة . « على أن جيمس » يرى أن الهجوم على التصور البراجمى للحقيقة ليس في صميمه هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة يعنون بها العمل الذي تقوم به ، بينما يعنى خصومهم الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظريتين .

البطولة في عالم متعدد :

في كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة . وإنما توقظها وتثيرها حياة متدفقة متجددة التيار . فهنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلاً بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا . فينبغي أن

هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة . فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق منها . فإفكانه هذا التحقق على النمط البراجمى ؟ نحن نعيش في عالم وقائع ، وهذه الوقائع قد تكون نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التي تنتبأ سلفاً بما نتوقعه من واقع معين هي أفكار حقيقية . وامتلاك الحقيقة ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة إلى إشباع اهتماماتنا المتجددة . ولما كنا دائماً في حاجة إلى إشباع اهتماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعى وراء الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية تستمد من أهمية موضوعاتها لنا .

ونحن نخزن الأفكار التي تثبت قيمتها في الحياة العملية في مستودع ذكرياتنا . وقد ننتفع بها في زمان تال حين تمثل المناسبات التي تلائمها ، وحينئذ نقول عن هذه الفكرة : « إنها نافعة لأنها حقيقية » أو « إنها حقيقية لأنها نافعة » . فهاتان القضيتان سواء في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا من صحتها . « فصفة الصدق » أو « الحقيقة » التي نسبها للفكرة نفسها لها حين نبدأ بها عملية التحقق : وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدي وظيفتها في التجربة .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحققاً مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا ففى وسعنا أن نجيز صدق فكرة نتحقق صحتها تحققاً غير مباشر ، حين تكون هناك ملاسبات تدل على صحتها دون أن تتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك . وعلى هذا فنحن نسلم بالقضية « اليابان موجودة » مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي بمعتقدات تناقضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس يخفى أن

نلامس الواقع فتعيش حياتنا ونساهم فيها فنطبعها بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .
لذلك نرى « جيمس » يدافع في حماس عن السلام والحرية . وهو لذلك يشيد بقضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن الخبر لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فنصون للجنس البشرى خصوصيته . والاعتدال الأخلاقي يتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكري لا ينقطع .

البراجمية والدين

لقد كان « جيمس » حريصاً على أن يتجه في وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين وتعرف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار المادية موقف بعيد عن الإنصاف . واننا لانستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله . بل ينبغي لنا أن ننعم النظر في نتائجه ، وأن نتبع آثاره العميقة في الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات . ان تجربة دينية عميقة لزود صاحبها بثروة لاتنفذ من الاعتراز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز لتقدم الإنسانية . ونحن لا ينبغي أن نمجد فضل الأنبياء والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاعل في كل تقدم أخلاقي وارتقاء اجتماعي .

ويشير فينا الدين الشغف إلى التساؤل ، وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تقرض أن العالم المرئي جزء من عالم أوسع هو العالم الروحي . والعالم المرئي علم أرضي يستمد مقوماته من العالم الروحي . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملاً فعالاً نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة

نلامس الواقع فتعيش حياتنا ونساهم فيها فنطبعها بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطلا .

لذلك نرى « جيمس » يدافع في حماس عن السلام والحرية . وهو لذلك يشيد بقضائل النضال والشجاعة والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن الخبر لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة فنصون للجنس البشرى خصوصيته . والاعتدال الأخلاقي يتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم فكري لا ينقطع .

إن « جيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطلا في ميدانه ، وللبطولة ثمنها في النجاح وفي الفشل . وفرص النجاح مهيأة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة للنجاح قد تغني . أن المهدف الذي نستهدفه يستأهل اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو بابت جهودنا بالفشل .

و « جيمس » لا يراجع على أى وجه من الوجوه أمام إمكانية أن يمجّد نفسه بين أولئك الذين يبنّدهم عالم متعادل جرى عليه التحسين والتقدم . فبينما الخلاص في « الواحدة التفاضلية » هو في جوهره خلاص كلي شامل ، فان الخلاص في « التعددية » يصيب البعض فقط دون البعض الآخر تبعاً لموقف كل فرد وعلاقاته بالآخرين . ومن الممكن ، إن لم يكن من المحتم ، ألا يكون هذا الخلاص كاملاً . فبعض الأفراد قد لا يصلحون فيحق عليهم أن يستبعدوا . وقد يكون الكمال قابلاً للتحقق ولكن لهذا التحقق ثمننا هو الاختيار والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان القدماي متأهين لأن تحمل بهم اللعنة إذا كان ذلك من أجل مجد الله . وتلك عظمة في النفس عند المؤمنين قد تكون من نصيبنا ، وينبغي لنا حيث يستلزمها خلاص العالم أن نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا مغامرة

تعبنا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالمجتمع . فالى أى مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هى لا تخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام تتشبث بها لتبرر القيم التى نسمى لتحقيقها ، أم هى تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟ اتجه المؤمنون فى الإجابة على هذا التساؤل باتجاهين مختلفين فى الطريق ومتفقين فى الهدف . أولهما الاتجاه الصوفى وثانيهما الاتجاه العقلى . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التى يمارسها الانسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها فى شخص لم يمارسها . والاتجاه العقلى يعتمد على الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المتأليون ، وقد حاولوا جميعاً أن يلتزموا للدين سنداً عقلياً محتملاً . إلا أن « جيمس » يلاحظ أن الحجج العقلية لم تنفع أحداً ، وأنها لم تسبوا إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل .

ويرى « جيمس » أنه ينبغي لنا بناء على هذا أن نقر بالحقيقة الواضحة التى لا تحتل جدالاً ، أعنى بها أن ليس ثمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلى ، والتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة بها . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى . فهل يعنى هذا من ثم أن لا مجال للعقل فى حل المشكلات الدينية !! إن « جيمس » لا يستبعد الاستدلال العقلى من هذا الميدان ولكنه يبين لنا فى وضوح أن دور العقل دور ثانوى ، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة . ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التى أجزأناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هى . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند فى ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تنهض على دعائم التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل فى أن تظهر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصر يقرون بوقائع البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجاربها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن فى علم الأديان فهو ينهض على شهادة المتدينين . ولن يكون فى استطاعة هذا العلم أن يقرر فى نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تساؤل تتعذر الإجابة عليه علمياً ، ومن ثم فعلياً إما أن نتركه على حاله أو نحسم فيه بفعل من أفعال الإيمان الشخصى .

ولم يتردد « جيمس » فى الحسم بفعل من أفعال الإيمان ، وفى تأييد قيمة ميتافيزيقية للدين . وهذا الموقف يتفق مع تجربيته الأصيلة المتحررة ، إذ لا تهره الألفاظ ولا تنطلى عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجربة الحقة . « فجيمس » يسلم بواقعية « الأنا » والإيمان فعل من أفعال « الأنا » و « الأنا » محور كل تجربة دينية . وفعل الإيمان واسطة العقد بين « الأنا » والعالم الأسمى عالم القيم . ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية فى الإنسان والقضاء على فرديته ، والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة ، وعلى ذلك فليس للدين فى تقديرهم أهمية ، وهو لا يعدو أن يكون خرافة وأسطورة .

ولكن « جيمس » يرى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص : قلق من العالم الأرضى ، وخلاص يستبان فى طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفى هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء الحيوية البشر ، وبث للأمل فى حنايا النفوس .

نصوص مختارة من كتاب «البراجمية»^(١) :

الإرادة الحرة

تعني الإرادة الحرة من زاوية البراجمية أن ثمة جيدة في العالم ومن حقنا أن نتوقعها في عناصره الخافية وفي ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لا يكون تكراراً للماضي ومحاكاة له . ولكن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة على الجملة ؟ ففي الطبيعة اتساق عام يبدو أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نمت فيهم معرفة الماضي نزعة تشاؤم (أو أثارت فيهم الشكوك بصدد الطابع الخير للعالم ، وهي شكوك تغدو يقينيات لو افترضنا أن العالم ثابت على حاله ثباتاً أزلياً) قد يرحّبون بالطبع بالإرادة الحرة كنظرية تتيح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بينما الحتمية تؤكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ، وأن الضرورة والإستحالة يتحكمان في مصائر العالم . (ص ٨٤)

الحس المشترك :

.... يبدو الحس المشترك مرحلة متحددة تحدّداً كاملاً في فهمنا للأشياء ، وهي مرحلة تشيع الأغراض التي من أجلها نفكر بطريقة ناجحة على نحو قدّ . فالأشياء توجد حتى حين لا نراها ، و «أنواعها» توجد أيضاً ، وصفاتها وهي التي تعمل بها وبفضلها نمارس نشاطنا عليها توجد كذلك . هذه المصاييح تسقط صفة الضوء فيها على كل شيء في هذه الحجرة ، ونحن نقطع هذا الضوء حين نضع في

(١) انظر William James : Pragmatism .
(Meridian Books, New York, 1955).

طريقه ستاراً عاكساً . وهذا الصوت الصادر من بين شفتي هو نفسه الذي يمضي إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هي التي تسري في الماء الذي تغلي فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نحيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط في الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبيين بلا استثناء . فهي عندهم جميعاً تكفي لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا فالأذهان التي ضلّ لها التعلم ، كما يدعوها باركلي ، هي وحدها التي ارتابت في ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً . (ص - ١٢٠)

التصور البراجمي للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية يمكن أن تكون نافعة كما يمكن أن تكون ضارة دون ما تحديد . والأفكار التي تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ، تعد أفكاراً صادقة في هذا النطاق المبدئي للتحقق ، ومن ثم فن الواجبات الأولى للإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحقيقة ، أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تهت في الغابات واستبدت في الجوع ووجدت أمي دَرباً ، فن غاية الأهمية أن يتجه خاطري إلى أن ثمة منزلاً يقطنه أناس عند نهاية هذا الدرب ، لأنني لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسي . فالخاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذي هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولاً من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة في جميع الأوقات . فقد لا يكون المنزل نفع لي في ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتي عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير ملائمة عملياً ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن

عالم كماله مشروط بشرط واحد، هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع ... وأنا أتبع لك الفرصة أن تأخذ نصيبك في عالم كهذا ، وأنت تعلم أن نجاحه غير مضمونة : تلکم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع ، بيد أنها قد يتحقق لها الفوز من ثيابا هذا الخطر . إنها لحظة اجتماعية لعمل تعاوفاً يجب النهوض به ، فهل تنضم إلى هذا العمل ؟ هل تثق في نفسك وفي غيرك ثقة تمكنك من مواجهة المخاطرة ؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة في عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نبذها لأنها ليست مأمونة العاقبة ؟ هل تقول إنك تفضل أن تفرق في سيات العدم الذي استيقظت منه مؤقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو في جوهره عالم متعدد غير معقول ؟ ... الحق أنك لو كنت إنساناً سوبياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل . (ص ١٨٧)

ما دام أى موضوع يكاد أن يكون هاماً في يوم ما ، فإن فائدة الزود بذخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب ، ومن الأفكار التي ستكون صادقة في مواقف ممكنة فقط لفائدة جليّة . فنحن نحزن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة في ذاكرتنا ... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة عملياً لمطلب من مطالبنا العاجلة ، فإنها تمنى من مخزنها البارد لتعمل في الحياة وينمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعالاً . ويمكنك أن تقول عنها تمتد إما « أنها نافعة لأنها حقيقية » أو « أنها حقيقية لأنها نافعة » فهاتان العبارةتان معاً تعنيان على الدقة نفس الشيء ، أعنى أن هنا فكرة تحققت ويمكن التثبت منها . (ص ١٣٤ - ١٣٥)

البراجمية والدين :

هَبْ أن فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الخلق قائلا : أنا بسبيل صنع عالم لا يقين لي في نجاحه ،



سفرنامه لى ناصر خسرو

بقلم
الدكتور يحيى الخشاب

أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة
ومدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

أولاً : ناصر خسرو (٣٩٤ - ٤٥٣ هجرية)

عاش ناصر فى الفترة التى شهدت الدولة الغزنوية ، أيام السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة بين الحمدويين والمسعوديين المشقة التى لقيها أهل الفكر فى زمنه . وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال أبيه محمود ، وتحمل ما كان من قيام دولة السلاجقة على أنقاض الدولة الغزنوية التى قادها مسعود ، وعلى عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف واتباع الهوى ، إلى الهاوية التى أودت به وبها . ورأى ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون أو يعزلون وإمعات تكبرات يعلون ويشيرون . عاش النزاع بين الغزنويين وخاكي خوارزم وما وراء النهر واجتاز محنة السياسة والأخلاق التى عانتها الدولة الغزنوية أيام مسعود . وصف البيهقى فى تاريخه هذه الفترة فى صورة تكاد تكون كاملة ، وبعد كتاب البيهقى المصدر الرئيس فى هذه الفترة التى عاشها القسم الشرقى من العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسى إلى الوضع الدينى

فلما نجد لإقليم خراسان زائراً بالمداهب المختلفة ، فالخوارج فى سجستان ونواحى هراة كروخ ، والمعزلة فى نيسابور بلا غلبة ، والشعبة والكرامية لم بها جلبة ، والغلبة فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا فى الشاش وإيلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد بخارى وسيخ وندانقان واسفرايين فلهم شفعية ، والعمل فى هذه المواضع على مذهبهم ، ولهم قوة فى هراة وسجستان وسرخس والمروين ، ولا يكون قاض إلا من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض الثياب » مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على مذهب عبدالله السرخسى لهم زهد وتقرب ...

وكان لهذا التعدد المذهبى أثر سئ فى نفوس الناس وخاصة أهل الفكر منهم ، حتى أن رجلاً سأل عالماً من علماء الدين فقال له : « عافاك الله جئتكم مسترشداً إلى رجل دخلت فى جميع هذه الأهواء فما أدخلت فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فيه ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجنى منه حتى بقيت ليس فى يدي شئ » . فنصحه العالم بقوله : شد نيتك فى المحكم وإياك والخوض فى المتشابه .

فى تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية فى مصر .

وأقامت نفسها على المذهب الفاطمي وأخذت تعمل ، في دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب في الخارج ، تريد أن تقضي من ناحية على الخلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين في المشرق وفي المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطميين .

وأرسل الفاطميون دعائهم إلى خراسان وكان لهم حظ من النجاح في إقناع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لفيف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم يبشرون به ففهم من آمن ومنهم من ظل حائراً يتساءل أي طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو .

...

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين . وترجع نسبته لمرو إلى أنه أقام طويلاً بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في بُمكن . ويذكر بعض الكتاب أنه كان علويًا ويسمونه ناصر خسرو العلوي ، ويبدو أنه منح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستنصر الفاطمي بعد أن أصبح « حجة » في المذهب . وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للأحرار (الأبرانيين) وأنه لا يزعم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : « أنا فخر أسرتي وجنسي بينما يفخر الآخرون بأسرهم وجنسهم »^(١) .

يتحدث عن ثقافته في ديوانه فيقول إنه درس علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو . ودرس التاريخ والأديان المعروفة في زمنه . درس الأوستا والزند والبازند . وعرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والاعريقية والتركية والهندية والعبرية^(٢) . واطلع على مذاهب ماني والصائبة

والدهريين . وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك^(٣) . ويرجح بعض الكتاب أن ناصرًا كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه « زاد المسافرين » ، ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذاً لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته . ويبدو من كتب ناصر أنه أفاد من البحري وجريز وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصري والدقيقي ومنجيك وقطران .

...

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشائي نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديني كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفرنامه .

...

كان لمصر أثر كبير في حياة ناصر خسرو ، ففيها أتبع له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجاه الذي اكتسبه في مصر هو الذي أثر في حياته فيما بعد وهو الذي صيغ كنهه ، منظومة ومثورة ، بهذه الصبغة التي امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولا نجد في سفرنامه إشارة إلى اعتناقه المذهب الفاطمي أثناء وجوده بمصر بل ولا نجد فيه إشارة ولو عابرة إلى هذا المذهب .

كان الخلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فيهم تقبل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلتقون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفي دارالحكمة ثم في قصر الخليفة نفسه . ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضي القضاة وداعي الدعاة والوزير والخليفة .

(١) الديوان ص ٢٨٩ - ١٧ ، ٥١ - ١٠ - ٢١٨ - ٢ .

(٢) الديوان ص ٩٠ - ٢١ ، ١١٠ - ٢٢ .

(٣) سفرنامه ص ٩ (الترجمة العربية الطبعة الأولى) .

وهو يشبه علياً بهرون من موسى ثم يعيسى الذى أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجهال بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدير خم « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويتعجب ممن يأكل الطعام نيئاً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشاناً والنيل على مرأى منه .. ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول فى المذهب الفاطمى ؛ فى الحصن الذى لا يدخله إبليس ، الحصن الذى شاده الله من الغفران وحياه جبريل من الشيطان ، الحصن الذى فيه العز والأمن وخارجه الشر والخذلان ، وينتهى من قصيدته بمدح رب هذا الحصن إمام الزمان الخليفة الفاطمى (١) .

وفى قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام ألا يوح بسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعهما فى يد النبي (صلى الله عليه وسلم) ليأبعه ، كالبيعة التى سيقى تحت الشجرة التى تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه فى مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة « الحجة » وصار واحداً من الاثني عشر « حجة » الذين نصبهم الإمام بنفسه فى مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهى درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الفتح فيقول : إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائهاً فى غياهب الحب وليس أعظم من هذا علواً .

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية التى نعرف منها خزان الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التى حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين . فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة فى هذا الموضوع .

(١) الديوان ص : ٢١٣ - ٢١٦ .

والخليفة عالم بالوراثة ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكتوناً فى صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمى فى التدريس . ومع هذا فقد كان من الخلفاء الفاطميين أذكىاء لهم معرفة قليلة ولكنهم أصحاب دهاء ، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الخليفة إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة فى موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة (ابن حيون) بقراءة كتاب فى علم الباطن أخرجه من خزانته وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة فى مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة فى موضوع البرزخ الذى شرحه فى كتابه المصباح .

ولم يشر ناصر خسرو فى كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الفاطمى كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك فى الديوان . فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاستماع إلى مجالسه وفتح أبواب الحكمة له ومحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهتدى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الخلق المستنصر ، جوهره تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن . ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة و يعلن دخوله فى المذهب الفاطمى الذى هو الحق الذى سعى لبلوغه . وإذ يصبح علوياً فإنه يمدح علياً مديحاً لا كمدح أهل السنة إنما هو مديح العلوى الذى لا يرى الحق إلا بجانب على والذى يقرن بين النبي وعلى (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقي يخرج من محمد وعلى كما يخرج النسل الثانى من آدم وحواء . وكما أن النبي نوحاً قد ثار من الكفار يوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجبابرة طوفاناً من حد سيفه . وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على إبراهيم بأن علياً قد زرع فى قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهنم .

ثانياً : سفر نامه

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التي امتدت سبع سنوات (٤٣٧ - ٤٤٤ هـ) منها أكثر من ثلاث سنوات في مصر .

ولاشك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبير (متصرف) في ديوان حاكم خراسان جغري بيك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي عليه أن يتبعه . وهو يحدثنا في مطلع سفرنامه عن هذا القلق الذي يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو في عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشتري ، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم بها ، ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعوه في هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتين وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جماعة من صحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت بخاطره أبيات أخذ في كتابتها ليعطيها للمنشد لينشدها ولم يكد بعد إليه يده بهذه الأبيات حتى أخذ المنشد ينشدها بعينها ، فتفاءل وولى بشراً وقرّ في نفسه أن الله فاتح عليه . وفي هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الخمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى في نومه رجلاً ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الخمر التي تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخير في أن يصحو لافي مداومة الشراب . فأجابه ناصر بأن الحكيم لا يجد غير الخمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزائر إن الهموم لا يخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لا يستطيع التسليم بأن الرجل الذي تلعب الخمر بليه يصلح هادياً للناس بل ينبغي عليه أن يبحث عما يزيد عقله اتزاناً وحكمة . قال ناصر : أنتى لى هذا ؟ قال الزائر : من جدّ وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصحبا ناصر من نومه وقد تمثلت هذه الرؤيا له

وقرر أن يتبع نصيح زائره بالليل ، فعزل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر ملياً في أنه لن يجد السعادة التي ينشدها إلا إذا اتبع الهدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية ، وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذي ذكرت ، وإذن فلا بد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى ، لتعرف السبب الحقيقي في الرحلة ولا بد أيضاً من أن ندقق في أسطر الرحلة فقد يكون فيها ما يكشف بعض الأسباب .

والسؤال الذي يفرضه المنطق في هذا الظرف هو هل كان ناصر خسرو مهياً لتقبل المذهب الفاطمي وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب في مصر ؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين في جامع التواريخ نجد أنه يذكر أن المستنصر الفاطمي دعا ناصر خسرو لزيارة مصر كما دعا إليها حسن الصباح . ولاشك أيضاً في أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطميين في خراسان وفارس . وكان للمؤيد وللنخشي وغيرهما نشاط بعيد الأثر في الأمراء الحاكمين من السامانيين وغيرهم فليس يبعد ، بل وأكثر احتمالاً ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم واقنع بأرائهم وأصبح مهياً ليقوم بدور في الدعوة الفاطمية .

ويؤيد هذا : من سفرنامه نفسه ، أن ناصرأ في المرحلة الأولى من رحلته غادر تبريز في صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بني مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المرزبان محمد بن مسافر (أخو وهسودان) من دعاة الباطنية (١) .

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه في أن يكون فاطمياً .

(١) ابن الأثير ج ٨ سنة ٢٣٠ (ص ١٢٦ من طبعة مصر) .

أبي العلاء شيئاً يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن في رسالته ما يدل على أنه كان يهدى إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقائه » .

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو - في الظاهر - أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكذب يدخل مصر حتى أخذ يسهب في الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمي ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من « سفرنامه » وهي المرحلة الهامة في هذا الكتاب .

ونستطيع أن نتبين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطلأ إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتين ، في صحبة رسول الخليفة ، في الوقت الذي حرّم الحج على الناس في مصر بسبب قحط في الحجاز ، وحين عاد في المرة الثانية إلى مصر كان بصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الخليفة يوم العيد ، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن نتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمي في سفرنامه مع أنه صرح بذلك في الديوان ، ودارت كتبه الأخرى حول الدعوة للفاطميين ؟ هل نستطيع الزعم بأن ناصر كان يخاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم في الحكم قائماً على القضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت في عهدهم ، فكان على ناصر أن يخفى أمر دخوله في المذهب الفاطمي إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه ؟ وخاصة أن أخاه كان يشغل منصباً كبيراً لدى الأمير جفرى بيك (والد السلطان الپ ارسلان) فكان محتاط حتى لا يؤذّي أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص شيئاً معجباً بناصر خسرو

وفي المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصرأ صديقا للعلماء ومؤدباً . فهو يسافر من نيسابور في صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذي كان مؤدباً للسلطان السلجوقي طغرل ، والذي لم يتردد في أن يترك مسعوداً الغزنوي وينضم إلى السلاجقة ، حين رأى دولة الغزنويين في إدار و دولة السلاجقة في إقبال (١) . وقد التف حول الموفق جماعة من الشبان الأذكىاء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادلها عند السلاجقة ، وهو الذي قدم أبا منصور الكندري ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمير الپ ارسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الخيام كذلك . وصحبة ناصر للموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنفسه طريقاً عند الفاطميين .

في هذه المرحلة قابل على النسائي في سمنان وأبا الفضل خليفة بن علي الفيلسوف في شميران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة في علوم الدين والرياضيات . وفي تبريز قابل الشاعر قطران الذي طلب إليه شرح ما تخض من شعر الدقيقي ومنجيك فأملى عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبي العلاء المعري ووصفه بأنه حاكم معرة النعمان وتحدث عن ثرائه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة . وأراد أستاذاً طه حسين ، في رسالته عن أبي العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبي العلاء ، وتعليل الأستاذ جدير بالرجوع إليه في صفحتي ١٧٧ - ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد ذكرى أبي العلاء ، وقد انتهى إلى قوله « إن في حياة

(١) تاريخ البيهقي ، الترجمة العربية ، ص ٦٠١ وما بعدها .

نفسه ولكنه لا يجب أن يجاريه فيما ذهب إليه من التشيع للفاطميين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفرنامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معترفاً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسؤال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفرنامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شيء فيها ، فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصب لمقر الخليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنصف لا يجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقى بالعهد في علي الراوي . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف في الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد : إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض ، ويتحدث عن حصير في مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظير في أي جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير في البلاد التي تتكلم الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراً منها . وعن طبرس إن الناس بها في أمن وسلام عظيمين ، حتى أنهم لا يغلقون بيوتهم ليلاً ، ويتركون البهائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمصر لم يستأثر بشيء خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

• • •

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطلب إقامته في كل منها . وإذا كان إبان إقامته في مصر

قد صاحب رسول الخليفة ليؤدى فريضة الحج التي حال القحط دون تمكن سائر الناس منها فإنه في هذه المرة يلقي رعاية خاصة من أمير جدة الذي يعفيه مما ينبغي عليه من المكس ويكتب لأمر مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون في هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة في رحلته .

يمكث ناصر في مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا ويختار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويلفها المسافر عادة في ثلاثة عشر يوماً ، ويزور في الطريق الطائف ومطار والثريا وجزع وسربا وفلج والجمامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الخمس ، ولكن الصلات فسدت بعد أن أغاروا على مكة وأخذوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لحلفائهم البويهيين (وهم شيعة) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي ، وبهم أحدهم بإعداد حملة لمحاصرة المعز لدين الله في مصر في السنة التالية لدخوله فيها . ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آباءه من قبله ^(١) ومن قبل ناصر خسرو عمل الوزير البرزى على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا نستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرو لم تكن مجرد سياحة عادية إنما كان الهدف منها إعادة صلاة الود التي انقطعت بين القرامطة والفاطميين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفقتا إلى

(١) ابن الأثير ج ٨ حوادث سنة ٣٦٢ .

أن دولة السلاجقة السنية الخفية كانت قد نجحت في هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السني يطغى على الشيعة، الأمر الذي وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلات مع أصدقائهم لكي يقفوا جميعاً في وجه قوة السلاجقة السنية الذين عملوا إلى القضاء على الباطنية في حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر في الطائف ومطار والثريا وجزع وفلج وسربا على هذا الوجه السياسي أيضاً، فإن الصلات بين اليمن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر، محدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد البناي صاحب «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة»^(١) بأن رئيس الصليبيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ (١٠٤٧) في نشر الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعراب هذه الجهات ليؤلف بينهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمي باسم رئيسهم .

• • •

العودة إلى الوطن :

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة ٤٤٤ (١٠٥٢) في صحبة أخيه أبي الفتح عبد الجليل، فطوف كثيراً في خراسان، وهي جزيرته التي عين حجته لها من قبل المستنصر، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إليها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمي. وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاهتدى علي بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره وحيداً ولم يجد بداً آخر الأمر من أن ينجو بنفسه ويهاجر إلى مكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكون فرقة الناصرية^(٢). ولا يزال لدى الإسماعيلية النزارية في

شوغان كتب لناصر خسرو منها «الصحيفة» و«مرآة المحققين» و«وجه دين» ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يؤمه الإسماعيليون الزاريون (نزار بن المستنصر) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان^(٣)

• • •

وإذ انتهينا من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو «سفرنامه» نعود إلى الكتاب لئرى متى كتب وهل هو النص الأصلي؟ أم هل هو اختصار عن الأصل؟ ويبدو لمن يقرأ «سفرنامه» أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بما كان يشاهد أو يسمع، يدل على ذلك الدقة التي نراها في وصفه لبعض الأماكن والحفلات، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعدة سنوات. وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا في تحديد الوقت الذي سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات. وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصير إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله في المذهب الفاطمي وهو الحدث الذي بدا في إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذي بأيدينا هو مختصر عن «سفرنامه» آخر أطول ودليل هذا ما جاء في سفرنامه حيث يقول: «ويطول وصف مسجد الجمعة في ميفارقين لو ذكرته ولو أن صاحب الكتاب شرح كل شيء أتم الشرح»^(٢) ويقول ناصر في وصف بيت المقدس: «قد صورته وضممته إلى مذكراتي» وهكذا من العبارات التي تنفي اختصار «سفرنامه» الذي بأيدينا .

• • •

(١) Semenov في مجلة دراسات تاجكستان .

(٢) سفرنامه، الترجمة العربية ص ٨ .

(١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) بيان الأدب، الترجمة العربية ص ٤٤ .

ثالثاً : نماذج من سفرنامه :

يقول عن المعرة وأبي العلاء :

« وبعد مسيرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعمان ، وهي مدينة عامرة ولها سور مبني . وقد رأيت على بابها عموداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقبل إنه طلسم العقرب ، حتى لا يكون في هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتي إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه يهرب ولا يدخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرّة . وقد بنى مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أي جانب يريدون ، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفير من التين والزيتون والفسق واللوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعشى اسمه أبو العلاء المعري وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكان أهل البلد جميعاً خدام له . أما هو فقد تزهد ، فلبس الكليم ، واعتكف في البيت ، وكان قوته نصف من من خبز الشعير ، لا يأكل غيره . وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة وهو لا يمنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعري في الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه في هذا العصر ولا يكون وقد وضع كتاباً سماه « الفصول والغايات » ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثلة في لفظ فصيح عجيب ، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منه ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه . وقد أنهموه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن » . ويجلس حوله دائماً أكثر من

ماتى رجل ، يحضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل : « لِمَ تعطي الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ » فقال : « إني لا أملك أكثر مما يقيم أودي » . وكان هذا الرجل حياً وأنا هناك .

• • •

ويقول في مصر ، يصف تنيس :

« وبلغنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن يذهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها . وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهي بعيدة عن الساحل بحيث لا يرى من أسطحها . والمدينة مزدحمة ، وبها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين بها عشرة آلاف دكان ، منها مائة دكان عطار . وهناك يبيعون الكشكشاب (سويّا) في فصل الصيف ، فإن الجو حار وتكثر الأمراض في المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقابات وما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب في جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج في دمياط . وما ينسج منه في مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقي رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناع مختصون بنسج ملابس السلطان . وقد سمعت أن عاملاً نسج عمامة للسلطان فأمر له بخمسة دنانير ذهب مغربي ، وقد رأيت هذه العمامة ويقال إنها تساوي أربعة آلاف دينار مغربي .

وينسجون في تنيس هذه البوقلمون ، الذي لا ينسج في مكان آخر من جميع العالم ، وهو قماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب . وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تنيس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحينما يزيد ماء النيل يبعد الماء المالح من حول تنيس ، بحيث يصبح ماء البحر عذبا حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا بمدينة تنيس وجزيرتها ضهاريج عظيمة تحت الأرض ، وهي قوية البنيان وتسمى بالمصانع . فحين يزيد ماء النيل ويطرد الماء المالح من هناك ، تملأ هذه المصانع من ماء النيل الذى يجرى إليها . وبتنيس مصانع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء . وسكانها خمسون ألفا . ويرابط حولها ، دائما ، ألف سفينة ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ويجلب لهذه الجزيرة كل ما يحتاج إليه إذ ليس بها من خيرات الأرض شئ ، وتجرى المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقوم بتنيس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرنج أو الروم أن يغير عليها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار مغربى . ويصل ذلك المقدار مرة واحدة ، يحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه فى وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شئ . ولا يجبى شئ بالعنف من أى شخص . وما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملاً ، بحيث يعمل الصنائع برضاهم للسلطان ، لا كما فى البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصنائع . وتصنع أشتار هوداج الجبال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . ويصنعون

بتنيس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً فى مضر ، صنع فى تنيس ، ثمنه خمسة دنانير مغربية ، يفتح إذا رفع مسماره ويقص إذا أنزل .

ويقول فى وصف القاهرة :

« وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الخليج . وليس للمدينة قلعة ، ولكن ابنيتها أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعة ، وكل قصر حصن . وأكثر العمارات تتألف من خمسة أوسته طوابق .

ويجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاءون على الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما البعيدة عنه فآؤها ملح . ويقال إن فى القاهرة ومصر اثنين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقاءون الروايا ، وهؤلاء عدا من يحمل الماء على ظهره فى الجرار النحاسية أو القرب ، وذلك فى الحارات الضيقة التى لا تسير فيها الجمال . وفى المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفى قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت السواقي لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متزهات . وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون ذراعاً فى اثني عشر ذراعاً بخمسة عشر ديناراً مغربياً فى الشهر . والمنزل الذى أقمت فيه كان أربعة أدوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنانير مغربية فى الشهر فرفض معتبراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، ولو أنه لم يحضر مرتين فى السنة التى أقمتها هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء بحيث تقول إنها بنيت من الجواهر الثمينة لا من الجص والآجر

والحجارة . وهى بعيدة عن بعضها ، فلا تنمو أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل مالك أن يعمل ما ينبغى لبيته كل وقت ، من هدم أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره .

• • •

ويقول فى وصف حديقة عين شمس :

« وللسلطان حديقة تسمى « حديقة عين شمس » على فرسخين من القاهرة . وهناك عين ماء عذبة سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت لفرعون . وقد رأيت قربها بناية قديمة بها أربع قطع من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ، وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر من رؤوسها ، ولا يدرى أحد ما هى ؟ وفى الحديقة شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببذرتها من بلاد المغرب وزرعوها فى الحديقة ولا يوجد غيرها فى جميع الآفاق ومع أن لهذه الشجرة حباً إلا أنه لا ينبت حيثما زرع ، وإذا نبت لا يخرج الزيت منه . وهذه الشجرة مثل شجرة الآس ، يشذبون غصونها بالنصل حين تكبر ويربطون زجاجة عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ ، وحين يتفد ما فيها من دهن تجف . ويحمل البستانيون غصونها إلى المدينة ويبيعونها ، ولحاوها تحين وطعمه كاللوز حين يقشر . وينبت فى جزعها أغصان فى السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا فى السنة الغابرة . »

• • •

ويقولون عن مسجد ابن طولون

« وفى أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون مسجد جدهم بثلاثين ألف دينار مغربى ، وبعد مدة شرعوا فى هدم المئذنة بحجة أنها لم تبع . فأرسل لهم

الحاكم قائلاً : لقد بعتمونى هذا المسجد فكيف تهدمونونه ؟ فأجابوا .. نحن لم نبع المئذنة ، فأعطاهم خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلى فى هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية الشهور . »

• • •

ويصف بيوت مصر فيقول :

« بمصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات . وسمعت من ثقات أن شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات وحمل إليها عجلاً رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة من البئر . وزرع على هذا السطح شجر التارنج والموز وغيرها ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد والريحان وأنواع الزهور الأخرى . »

• • •

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

« وفى وسط سوق مصر جامع يسمى « باب الجوامع » شيده عمرو بن العاص ، أيام إمارته على مصر من قبل عمر بن الخطاب . وهذا المسجد قائم على أربعائة عمود من الرخام . والجدار الذى عليه المهراب مغطى كله بالواح الرخام الأبيض التى كتب القرآن عليها بخط جميل . ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع الأسواق وعليها تفتح أبوابه . ويقع بهذا المسجد المدرسون والمقرئون . وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة ، ولا يقل من فيه ، فى أى وقت ، عن خمسة آلاف من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها . وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

ويقول عن مصر :

« ويصنعون بمصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكؤوس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون مختلف في كل جهة تكون بها . ويصنعون بمصر قوارير كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن » .

• • •

« وتجار مصر يصدقون في كل ما يبيعون ، وإذا كذب أحدهم على مشتر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوف به في المدينة وهو يدق الجرس وينادى قائلاً : « قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب » .

« ويعطى التجار في مصر ، من بقالين وعطارين وبائعي خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشتري أن يحمل معه وعاء » .

• • •

« وبلغ أمن المصريين واطمئنانهم إلى حكومتهم إلى حد أن البزازين وتجار الجواهر والصارفة لا يفلقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ، ولم يكن أحد يجرؤ على مد يده إلى شيء منها » .

• • •

ويقول عن أسبوط :

« وينسجون بأسبوط عمام من صوف الخراف لا مثيل لها في العالم ، والصوف الدقيق الذي يصدر إلى بلاد العجم ، والمسما بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت في أسبوط فوطة من

معوزون وقد بنى جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان نهدهم ونبيع أحجاره ولبناته » فاشتراه الحاكم بمائة ألف دينار ، وأشهد على ذلك كل أهل مصر ، ثم أدخل عليه عمارات كثيرة وعجبية منها ثريا فضية لها ستة عشر جانباً ، كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً . ويوقدون في لبالي المواسم أكثر من سبعمائة قنديل . ويقال إن وزن هذه الثريا خمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل ، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم . ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد لكبرها ، فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا الباب مكانه . ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من الحصير الجميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفي هذا المسجد مجلس قاضى القضاة .

وعلى الجانب الشمالى للمسجد سوق يسمى « سوق القناديل » لا يعرف سوق مثله في أى بلد ، وفيه كل ما في العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات التي تصنع من الذهب كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينتحون بلوراً غاية في الجمال ، وهم يحضرونه من المغرب . وقبل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القلزم : بلوز ألطف وأكثر شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل ، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على مائتي من . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه جلد الفهر ، ويعملون منه النعال . وقد جلبوا من الحبشة طائراً أليفاً كبيراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس .

• • •

صوف الغنم ، لم أر مثلها في هاور أو ملتان، وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً .

...

ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

« ولحسا مدينة في الصحراء ينبغى اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التى بها سلطنة إليها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد وبها قلعة . ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء ، بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ . وفى المدينة عيون ماء عظيمة تكفى كل منها لإدارة خمس سواق ، ويستهلك كل هذا الماء بها فلا يخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التى توجد فى المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب .

وقيل إن سلطانهم كان شريفاً ، وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إني أعفيكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لا يكون إلا إليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيدون . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد (صلى الله عليه وسلم) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إني راجع إليكم (يعنى بعد الوفاة) .

وقد أوصى أبناءه قائلاً : « يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبنائي يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيما بينهم حتى أعود » . وهؤلاء الحكام قصر منيف هو دار ملكهم ، وبه تحت يجلسون هم الستة عليه . ويصدرون أوامره بالاتفاق . وكذلك يحكمون ، ولهم ستة وزراء ، فيجلس الملوك على تحت والوزراء على تحت آخر ويتداولون فى كل أمر . وكان لهم فى

ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجى وحشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذى له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئاً .

وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراءهم الشائرة . وليس فى مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ويجب السلاطين من يحدشهم من الرعية برقة وتواضع . ولا يشربون مطلقاً . وعلى قبر أبى سعيد حصان مهياً بعناية ، عليه طوق ولجام ، يقف بالنوبة ليلاً ونهاراً ، يعنون بذلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا . ويقال إنه قال لأبنائه : « حين أعود ولا تعرفوننى اضربوا رقبتي بسيفي فإذا كنت أنا حييت فى الحال » . وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعى أحد أنه أبوسعيد .

...

وفى مشاق الرحلة يقول فى سفرنامه :

« حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين . وكنا قد لبشنا ثلاثة شهور لم نخلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحمام التمس الدفء ، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا يلبس فوطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقة من الصوف متدلّية من الرأس ، حتى

قلت لنفسى من الذى يسمح لنا الآن بدخول الحمام ؟
فبعت سلتى كتبى ووضعت بعض الدراهم من ثمنهما
فى ورقة لأعطيها للحمامى عسى أن يسمح لنا بوقت
أطول فى الحمام .. فلما قدّمت إليه هذه الدراهم نظر
إلينا شذراً وظن أننا مجانين وانهرنا قائلاً: انصرفوا
فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول فخرجنا
فى خجل ومشينا مسرعين، وكان بباب الحمام أطفال يلعبون
فحسبونا مجانين فجزوا فى إثرنا ورشقونا بالحجارة
وصاحوا بنا : فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب
من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز
واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق
وفضل يجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا
أرسل إلى رجلا ومعه حصان لأحضر إليه ، فخرجت
من سوء حالى وعربى ، ولم أر الذهاب مناسباً فكتبت
إليه معتذراً .. فأرسل إلىّ فى الحال ثلاثين ديناراً
لشراء كسوة ، فاشتريت حلّتين جميلتين وفى اليوم

الثالث ذهبت إليه وبقيت فى ضيافته من أول شعبان
إلى منتصف رمضان ...

وذهبت يوماً إلى ذلك الحمام الذى لم يسمح لنا
بدخوله من قبل ، فوقف الحمامى عند دخولنا وكذلك
وقف كل الحاضرين حتى دخلنا . وجاء المذلل
والقيم فقاما بخدمتنا . فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس
وقف كل من بها ولم يجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا .
وفى أثناء ذلك كان الحمامى يقول لصاحب له : هذان
هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا . وكان
يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً
ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على
ظهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين
الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا الفصل حتى يعرف الناس أنه
لا ينبغي التلذذ من أزمات الزمان واليأس من رحمة
الخالق .



طبقات الشعراء لمحمد بن سلام البخمي

بسم
الدكتور مصطفى مندور

مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس

العرب والبيان الشعري:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فذلك قضية لم تعد مجالاً للدفع . فلقد كانت لهم من ظروف حياتهم القبلية ما خاق لهم هذا الاهتمام حين وجدوا في الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سمرهم .

وكان لا بد في هذا الجو السامى أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفي والخيالي . ومن هنا أصبح تراثهم يرتكن إلى ركيزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله في الحياة القبلية بكل مستلزماتها . ثم المضمون الذي تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالهم وأيامهم ، مفاخرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذي فرغت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضروري أن نترك مجالاً في تصورنا لهذه الحياة لأنواع من العزلة متباعدة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حياة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلي في حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الإحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الخلف . ومهما كان مدى التطور الروحي والاجتماعي لقدماتنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بآدابهم ، وذلك بحكم أن هذه الفنون ترضى حاجاتهم النفسية والروحية التي احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربي القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعري ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

منظوقة أو مكتوبة . واتخذ هذا الطابع الغيبي شكلاً جديداً مع أساطير اليونان عن آلهة الشعر ورباته التي تمنح الإلهام والوحى والقدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلاً جديداً مع أساطير العرب في أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحى له . وما الأسطوريان إلا تعبير عن القوى « غير الإنسانية » التي خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفنى ومحركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لمألوف الناس من البيان .

واحتفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التي ألمنها ، قوى التعبير عما يثير النفس ، وما يحرك انفعالها . قوى تحمل المعتقدات والآمال وتثر الآلام . وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار . وبدأت كتب الأخبار والسير والمغازى تسجل بعض هذه الأشعار ، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبي عمرو بن العلاء ، وحماة الراوية والأصمعي وغيرهم . وبدأوا مرحلة هامة تعنى بشعر القبائل أو ببعض المنتخبات . ونما اتجاه العناية بالمنتخبات القائم على الذوق المتقدم ، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفى هذا الاتجاه الأخير امتزج النقد بتاريخ الأدب . وتشبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربى ، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن يجد عنه عرضين طيبين فى كتاب - تاريخ الأدب العربى لكارل بركلمان (وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار) - وكتاب مصادر الشعر الجاهلى - للدكتور ناصر الدين الأسد .

وكتاب « طبقات الشعراء » لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التي يختلط فيها المنهج النقدي

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان . وحتى توارى عنهم وأيامهم كانت تطعم بهذه الألوان من التعبير ، والكثير مما تركوه يحمل لنا تعبيراً عن حالات نفسية عاشوها ، وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمتها . وإذا كان من الحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيما قبل نزوله أو فى صدر حياته ، فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك التراث ، حتى بعد قرن من الزمان ، عن طريق الرواية الشفوية ، يؤكد - رغم ما فيه من أخطار - تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم ، فلم يكن فى قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به ، وسواء أخذنا بالرأى الذى ينزع إلى اعتبار الأدب - والفن عامة - وسيلة للتخفيف عن نفس الأديب الخالق ، وعن نفس الأديب المتذوق ، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الخلق الفنى تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله ، ثم ينقلها من حيز اللاوعى المبهم إلى حيز الوعى التابض حين ينفث فيها الحياة ، فلا شك أنه فى كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح فى جلاء وإفصاح أثر العمل الفنى على النفس البشرية ، ولقد نشطت منذ زمن بعيد أبحاث عدة لإمالة اللثام عن صلة الفنان بعمله . وفى مجال الأدب ، يقف البحث أمام اللغة ، لأنها هى وسيلة التعبير وقتانه . ومنذ الفجر القديم واللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب ، إذ لم يكن فى استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أى درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه (اللغوى) ونسبه وأوصافه بألفاظ

بالمهجع التاريخي ، والتي تمثل مرحلة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

محمد بن سلام :

وإذا كان لا بد في بحثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب « طبقات الشعراء » فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ - وعاش كالكثيرين من رجال عصره متفلاً بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م ومن المصادر ما يجعل عام وفاته ٢٣٢ هـ .

ولد أبو عبد الله محمد في بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عنهم علمنا في كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عنهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن أبيائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي وهو ممن رووا النسخة التي تملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء .

أما عن نشأة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي فقد طال تردده على الشيوخ في عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والنحاة واللغويين : سمع الأصمعي والمفضل الضبي ، وخلفاً الأحمر ، ويونس بن حبيب ، وأبا زيد الأنصاري ، وأبا عبيدة معمر بن المثنى وخلاداً السدوسي والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع . وفي المقدمة الطيبة

التي كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طبقات فحول الشعراء ، جمع الأستاذ سبعين اسماً من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا التنوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا ثقافة متنوعة . أو موسوعية . جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من القرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم يحدثنا في كتابه الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو علي القالي في آماله .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية، يمثل صدراً ضخماً من معارفنا الأدبية والنقدية المتعلقة بقديمنا . وسما الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين : أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير مما كان شائعاً حتى زمانه ، ومضيفاً إليها ما ألهه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعري ، والذوق الأدبي الذي لا يخلو من الأصالة؛ والثاني يأتي من أنه سجل ودون أخباراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر . وفي حقيقة اعتماد أبي الفرج الأصفهاني - فحل أدباء ورواة القرن الرابع ، وصاحب أضخم منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يركي الأهمية التي نالها ويناها كتاب طبقات الشعراء وما يرمي على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

كتاب طبقات الشعراء :

كان أول من نشر الكتاب المستشرق الألماني يوسف هل J. HELL في لندن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره في ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوبها الكثير من الخلط والخلط حتى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب نشرة طيبة بوساطة دار المعارف في عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة في الكتاب ، واستكملت بعض أجزائه بعامدها على مخطوطة أكثر كمالاً ، وعلى ما صحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال في حاجة ماسة إلى التحقيق العلمي ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تتم معرفتنا بالصورة الأولى - أو القرينة منها - التي تركها ابن سلام لروائه . وعلى هذه الطبعة الأخيرة نعتمد في بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق في نفس قارئه ودارسه على حد سواء . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجي . ويمكن أن نجمل أسباب هذا القلق في النقاط الثلاث الآتية :

الأولى :

كتب ابن سلام في مقدمته « ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين ، فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة .

وما قال فيه العلماء » (ص ٢١) هذا التحديد من ابن سلام يوحى بأن الكتاب سينهض على أقسام ثلاثة ؛ قسم للجاهلين وثان للإسلاميين والثالث للمخضرمين ، فإن نحن فقتشنا نسختنا لم نعر على هيكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هذا النقص المظهرى الشك في نفس المستشرق « هل » وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا الشك معتمداً على دليلين أحدهما مادي يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه « فاقترضنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً . فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين » (ص ٢٢) هذا التحديد العديدي للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين . الجاهليين والإسلاميين ، يلقي ظلاً ثقيلاً على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هذا الاطمئنان (ص ٢٢) من مقدمة المحقق « ابن سلام لم يكن بعد المخضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره منهم إلى نظرائه . فن أجل ذلك وضع المخضرمين حيث رأى من طبقة شعرهم عنده . إما في طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما في طبقتهم من أهل الإسلام . غير ناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفاتهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متأخر » . وهذا يعني أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذي يرى تقارباً بين روحى شعرهما . وبالمثل يفعل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الإسلام . ويعبر الأستاذ

النقطة الثانية :

إن التوزيع الكمي للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فبينما نجد مثلاً بعض الطبقات تغطي عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهلين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لا تكاد تغطي إلا صفحة وجزءاً من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهلين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوس بن معزاة ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولنا نستطيع تقديم أى تبرير لهذا الخلل الواضح إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم . ولم يحاول أحد من رواة - في النسخ التى وصلتنا - استكمال ما فات المؤلف ؛ وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ، هو سقوط وضياع أجزاء من الكتاب الذى وصلنا (حتى اليوم) .

النقطة الثالثة :

إننا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين : أهل الجاهلية وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها طابعها الخاص ، فطبقة أصحاب المرائى وهى مرتبطة بفن شعرى معين هو شعر الرثاء . ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يثير عدة أسئلة : لمَ فضل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى ؟ ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خمسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خمسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفس هذا المنهج

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع ، وهذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد . وجودة معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً يحتاج إلى حراسة دقيقة مثقنة يرجع فيها إلى طريقته التى سلكها في وضع كل أربعة في طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهذا أمر يتطلب إفاضة ليس هذا مكانها .

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما في نفى فكرة أفراد ابن سلام طبقة خاصة للمخضرمين وتؤيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعدمهم مخضرمين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلاً في شعراء الطبقة الثانية الجاهلية كعب بن زهير . وهو الذى أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

متسيم إثرها لم يفد مكبول

وفي الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدي الذى عاش طويلاً في الجاهلية والإسلام ، بل ويذكر أنه كان علوى الرأى ، ويذكر معه الشاعر الشماخ الذى رثى عمر ابن الخطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين . ففي الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم في أول الإسلام ، ويذكر سحيم بن نوفل الشريف المشهور الأثر في الجاهلية والإسلام .

ولعلنا نخلص من عرض هذه المناقشة إلى نوع من الاطمئنان بالنسبة لهذه النقطة الأولى من نقاط الشك .

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة يخالف ما عهدناه في بقية القسمين الكبيرين . يخالفها في عدم اعتماده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأحل مكانه عنصر المكان في القرى المختلفة ويخالفها في العدد الذى ألزم به لكل طبقة في جزئى كتابه الكبيرين .

وبعد هاتين الطبقتين تأتى طبقة شعراء يهود . وعددهم ثمانية ، وواضح أن قima عقائدية جديدة نهيمن على المؤلف حين أفرد لهذا الفريق من الشعراء جزءاً خاصاً .

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتراضات حول التقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشىء من عشب الاسترخاء ، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احتمالين : أن يكون ابن سلام قد أضافهما بعد أن رسم منهج كتابه أو أن تكون أيدى بعض النساخ قد أرادت استكمال ما وهمت أنه فات المؤلف . وفى كلتا الحالتين لا نملك - حتى يومنا هذا - ما يرجح أحد الاحتمالين .

تسمية الكتاب :

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم «كتالوج» تملكه المكتبة العربية القديمة، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً فى طبقات الشعراء الجاهليين وكتاباً فى طبقات الشعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن «كتاباً» كانت تطلق على رؤوس الأبواب ، وفى ذلك ما يتنبأ

خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين متميزين منفصلين . ومجرد النظر مثلاً فى صحيح البخارى الذى يستخدم لفظه كتاب ، بدلاً من «باب» يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم «طبقات الشعراء» كذلك فعل الأصفهاني والسيوطى وغيرهما . ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد فى جملة ابن سلام التى قالها فى مقدمته «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ..» ووجد فى بعض المواضع عند أبى الفرج الأصفهاني مثل قوله وذكره ابن سلام فى الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجح عنده اختيار تسمية «طبقات فحول الشعراء» ولست أظن أن عوامل الترجيح هذه تكفى مطلقاً للأخذ بهذا رأى . فلغة فحول المذكورة فى السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحي . ولعلنا نستطيع أن نزيد على ذلك أن من بين الشعراء الذين يذكرهم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التى كان الجاحظ يسمي الفرد منها شوبيراً أو شعروراً . ولعلنى كنت أوثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبعته بهذا الشعار الجديد ويحفظ بالتسمية القديمة «طبقات الشعراء» .

مقدمة الكتاب :

فى مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم

الأدبية والتقليدية بالنسبة لوجهتي نظرها في الشعر القديم . الأقدم منهما هي مقدمة الجمحي لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هي ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة في كتابه « الشعر والشعراء » ومع تعاصر الرجلين فهما يأخذان بوجهتي نظر مختلفتين ولا يعنينا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الثانية .

أما ابن سلام فيحدد في مقدمة كتابه هدفه من عمله : إنه أراد ذكر العرب وأشعارها ، والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تتجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير . والخير الذي يغمض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نراه فيما تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتضته القيم البلاغية في أدبنا القديم :

١ - أن يكون في عريته حجة ، وهذا يعني أن يكون في صياغته البيانية ما يحتاج به النحويون ويجدون فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٢ - أن يجد فيه القارئ أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب . ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تحد معجب أو نسب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بد أن يختار من بين هذه المواد ما ينطق مع نظرته إلى التراث الأدبي وإلى الفن الشعري . ولذلك يحدد ابن سلام اختياره بقوله « فاقصرنا من ذلك على ما لا يحمله عالم ، ولا يستغنى

عن عمله ناظر في أمر العرب » . وفي هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضروري للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن في الشعر الشائع المسموع مفتعلاً كثيراً ، ولذلك فإنه يقصر مصادره على العلماء الذين ثقفوا العلم ، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة . وهو ينتصر لهؤلاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول مما تداوله الناس من كتاب إلى كتاب أو مما ترويه الصحف والصحفيون . وهذا الموقف الذي يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

ابن سلام والمصادر :

الرواة : كانت رواية الشعر هي الوسيلة العامة لنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبيعياً أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فيما ينقلون . وقد تختلف أسباب تدخلهم في النص كما سنرى فيما بعد . وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التي يمتاز بها كل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم بمنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التالي يوضح هذا الاهتمام الذي عناه الجمحي ، قال ابن سلام : « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وماثرها ، استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ، وماذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ..
(ص ٣٩ - ٤٠) وواضح في حديث ابن سلام تفرقة
الجوهرية بين الرواة الذين لم يلتزموا الأمانة في أشعارهم.
والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم واعتبرهم
« الرواة المصححين » .

تتوالى لفتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ،
فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذي تداوله الأقوام
ولم يعرضوه على العلماء (ص ٦) . وهو يقول إن الشعر
يعرفه أهل العلم به ، بل انه ليس لأحد إذا أجمع أهل
العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه . وهذه
الطبقة من العلماء التي عناها ابن سلام هي فئة أبي عمرو
ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي : « وكان
أبو عبيدة والأصمعي من أهل العلم وأعلم من ورد علينا
من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبي (ص ٢١) .

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر يمثل نموذجاً
من اتجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا
بقوله : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس
بيت شعر ، وأصدقهم لساناً ، كنا لانبأى إذا أخذنا
عنه خبراً وأنشدنا شعراً ، أن لانسعه من صاحبه
(ص) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التي
كان يمنحها ابن سلام لخلف الأحمر فقد كان يرجع
إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال
ص ١٠٦) ولا يتردد أن يذكر ما يخطئ فيه خلف
الخليل بن أحمد . وخلف ينال ثقة ابن سلام بفضل
عاملين يعرضهما : الأول منهما ثبت خلف مما يروى
وصدقه وأمانته . والثاني القدرة التي يملكها والتي بناها

بتخصصه ومداومة دراسته . فعنه يروى مؤلفنا
- ابن سلام - أن قائلاً قال لخلف « إذا سمعت أنا
بالشعر استحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك
قال له : إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك
الصراف إنه رديء هل يتفعلك استحسانك له ؟ وما
أروع تلك المقارنة التي عقدها خلف ، إن هذا الإحساس
النقدى الدقيق الذي نلمسه عند خلف هو الذي نلمسه
أيضاً في الخبر التالي . يقول ابن سلام « شهدت خلفاً
فقبل له : من أشعر الناس ؟ فقال : ما ينتهي هذا إلى
واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشجع الناس
وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفاً يخرج بحكمه
النقدى هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا
لا يترددون في إطلاق أحكامهم من كل قيد .

وإذا كان ابن سلام يحدد موقفه واضحاً من
هذه الطبقة من الرواة العلماء فإنه يحدد أيضاً
صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة :
١ - محمد بن إسحاق بن يسار ، فبالرغم من أن
ابن سلام يراه من علماء الناس بالسير إلا أنه ممن
أفسد الشعر وهجته وحمل كل غثاء منه . وكان
تخصصه في رواية السير والأخبار مما سهل له وضع
الأشعار المنتحلة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل
عن ذلك قال « لا علم لي بالشعر أوتي به فأحمله »
ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن
ذلك عنراً (ص ٩) وحكم ابن سلام على محمد بن
إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ، فإن ابن إسحاق « قد
كتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً

قط ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وحمود « ويطعن ابن سلام فيما نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تحفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « وإنه أهلك عاداً الأولى ، وحمود فما أبقي » ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وحمود ما كانت لتسمح ببقاء شيء تصح نسبته إليهم . ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق - للشاعر أبي شعبان بن الحارث وه لساناً نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً ، ولأن لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذلك لهم » (ص ٢٠٦) .

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ، وهو موقف مرتبط أيضاً باتجاهه العام نحو الشك في قدرة هذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار . وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامحة والمناذمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر ليبد بقوله « ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصى » (ص ٥٠) .

٢ - راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن سلام عليه ، ونعني به حماداً الراوية فع اعتراف ابن سلام بأن حماداً كان أول من جمع أشعار العرب

وساق أحاديثها إلا أنه يضيف « وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره . وينحله غير شعره ويزيد في الأشعار » (ص ٤١) ويروى بعد ذلك ما سمعه من يونس بن حبيب « العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » (ص ٤١) وسواء صح شيء من هذه التهم ضد حماد ، أم أنها نبتت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة ، فالذي تسلمه لنا القضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويؤثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الخطوة التي يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبي القديم بعد تلك المرحلة المانحة من الروايات الشفوية التي اختلطت فيها الأشعار وارتبكت النصوص فيها أرمى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتميز الحقيقة حول قائله . ولعل هذه المشكلة التي لمسانها كانت المحرك الأساسي الذي هز لإحساسه النقدي نحو مشكلة نحل الشعر ووضعه .

قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أن العناية بالنقد الأدبي كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب . مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولاً بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جمال أو نقیض ذلك . ثم تأتي بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل ، كتيار أدبي في تاريخ الأدب . وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بالجهاد وغزو الفرس والروم ، ولدت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثُر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير » (٢٢) .

ونتيجة لهذا الوضع المستند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة في هذا التراث الذى بدأوا يراجعونه فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » (٣٩ - ٤٠) .

وجاء الرواة وبحكم عملهم القائم على المناقشة والرغبة في التمييز زادوا في الأشعار التي قلت (٤٠) .

إن هذا العرض الخاطف يكفى لتنفيذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التي أفلقت حياة نصوصنا القديمة وهي مشكلة نحل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلي :

إن الأوائل لم يتركوا إلا أبياتا معدودة ، ثم أراد الأحفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدهم رواية على ذلك .

وأراد هؤلاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . لإرضاء الملوك عند السمر والسهر فوضعوا لهم الأشعار وأرادوا

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المنهجى أو تاريخ الأدب المنهجى - أى القائم على أسس علمية تستقرئ التصيلات - فلا نستطيع في الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده في بداية عصور تدوين التراثين التقدي والتاريخي . وتتضح هذه الحقيقة كاملة في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام . فمن خلال نظراته إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه في النقد الأدبي الخاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصّد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل (ص ٣٣) .

ويجتمع صاحبنا تنقل بينات الشعر فيرى أنه كان في الجاهلية في ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. ثم تحول الشعر في قيس ومنهم النابغة الذبياني وليبد والنابغة الجعدي ... و ... (ص ٣٤) .

وتجمعت حصيلة كبيرة من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون (ص ٢٢) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب ، علم قوم لم يكن لهم علم أصبح منه (ص ٢٢) ثم يجيء الإسلام فتحدث الهزة الكبرى في حياة العرب الجاهليين وحدثت أحداث جديدة في حياة الشعر فجاء الإسلام ، فنشأ غلت عنه العرب وتشاغلو

الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام في تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المؤلف كان يتخذ لنفسه مقاييس نقدية حدد في ضوئها الطبقة التي يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل في اعتباره ، ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التي أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة القصائد الطيبة التي تروى عن الشاعر . وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان ، فقد قسمهم إلى جاهليين وإسلاميين ثم ذكر طبقات شعراء القرى . وبقي بعد ذلك عنصر الفن الشعري الذي في ضوئه كتب طبقة أصحاب المرائي .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد - إلى جانب تاريخ الأدب - صورة لما كانت عليه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة .

الاتجاه الأول :

وهو أقدمها زمانياً وكان يكتفى في أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تحليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهليين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثير (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الخطاب الذي يقدم فيه النابغة الذبياني على سائر الشعراء لأنه قال :
فلست بمسئق أحمأ لا تلمه
على شعث ، أي الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام التي لا تخضع لمحاولات تبررها منتشرة في طيات الكتاب وهي تمثل دون شك

الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويرة الذي قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي في الجلب والميرة . فأتاه أبو عبيدة وابن نوح العطاردي فسألاه عن شعر جده متمم ، وقاما له بحاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نقد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لها وإذا كلام دون كلام متمم ، وإذا هو يحتذى على كلامه ، فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهد بها . فلما تولى ذلك علما أنه يفتعله (ص ٤٠) .

ومع الرواة يأتي رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان في تشاغل العرب بالجهاد - في رأي ابن سلام - ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيهم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لهم بنصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع « وما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لها قصائد بقدر عشر ونرى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالها من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٣) .

هذا هو الجو الذي وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التي كانت شائعة في عصره وكان عليه أن يصطنع منهجاً يشك به فيما تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص في شعرنا العربي القديم وهي من الأنس التي نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسين في الأدب الجاهلي .

المرحلة الفطرية التي كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسي على إصدار الحكم .

الاتجاه الثاني :

وفيه بدأت بوادر تحليل الحكم النقدي ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعر فالذين قدموا أمراً القيس فعلوا ذلك لأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها استحسها العرب واتبعته فيها الشعراء منها : استيقاف صحبه والبكاء في الديار ، ورقة النسيب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالطباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد في التشبيه وفصل بين النسيب وبين المعنى (ص ٤٦) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها أمرو القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزائها ومنها ما يتصل بطابعه الشعري الذي هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلق التشبيهات التي لم يسبقه إليه سابق .

وفي خبر آخر يروى أن عمر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً « لأنه كان لا يعاظم بين الكلام ، ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه » (ص ٥٢) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير ، إذ أنه لا يفضل - كغيره - الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه : فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

الاتجاه الثالث :

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات .

فالتأبغة كان يقوى في شعره ، ويتحدث كذلك ابن سلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالاقواء في شعر الأعراب كثير . وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٥٩) كما أن أخطاء استعمال الألفاظ أو التراكيب منتشرة في الكتاب (أمثلة ص ٦٢ ، ٦٦ ، ٤٦٢) .

الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المنهجي والنقد الفني ؛ فالشاعر عدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقته ، فحمل عليه شيء كثير ، وتخليصه شديد (ص ١١٧) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة في الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ، وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء ، نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم بغيرون ويغار عليهم . والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان . وأهل الطائف في طرف مكان بعيد (ص ٢١٧) ثم يقول أيضاً « وأشعار قريش فيها لين » فتشكل بعض الأشكال (ص ٢٠٤) . هذه أمثلة من بين أخرى - تفصح عن بذور صالحة تنمو فيها الدراسات المنهجية وقد يكون منها ما يحتمل الرد ولكنها دون شك تمثل فجراً أبيض .

وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المراتى ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنون الشعرية المختلفة...؟
هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صب فيها ما كان شائعاً في عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقي إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التي يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلمائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذي يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقي .

لقد استطاع ابن سلام أن يحتفظ بطابع الذوق العربي في تناول النصوص ، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه يمثل الذوق الأدبي عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتذوقها ، لقد كان ابن سلام يؤمن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم (ص ٦) وكان يؤمن بأن كثرة المدارس لتعدى على العلم (ص ٨) ومن هاتين القيمتين : المثابرة والثقافة ثم طول الممارسة والدراية تتحدد خير الطرق لمعرفة الشعر ونقده .

نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

(١) من المقدمة

(لم ألزم في هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعني لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات . والعناوين الموضحة من اقتراحي) .

هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها ، إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر في أمر العرب ، فبدأنا بالشعر (ص ٥٠) .

ف فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ،

والمخضرمين فز لناهم منازلهم ، واحتجنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد في كلام العرب ، والعلم بالمرية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يُقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عن تقدم .

فاقتصرننا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين (ص ٢١ - ٢٢) .

ثم إننا اقتصرننا - بعد الفحص والنظر والرواية عن مضي من أهل العلم - إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنسوق في اختلافهم واتفاقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدلتنا واحداً في الكتاب بحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى (ص : ٤٢) .

العرب والشعر :

وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون . قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصبح منه . فجاء الإسلام ، فتشأغت عنه العرب ، وتشاغلو بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولغت عن الشعر وروايته . فلما كثر الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، وذهب عليهم منه كثير ، وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بني مروان أوصار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وأفرا لجاءكم علم وشعر كثير . وما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح

لها قصائد بقدر عشر . وإن لم يكن لها غيرهن ، فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغناء لهما ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذاك . فما قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير .

(ص ٢٢-٢٤)

أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبدالمطلب بن عبد مناف . وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وقبع « (ص ٢٤) وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل ، قتله بنو شيان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمي مهلهلا لهلهة شعره كهلهة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى في شعره ويتكرر في قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية في ربيعة : أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندي ، والمرقشان - الأكبر منهما عم الأصغر ، والأصغر عم طرفه بن العبد . واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرمله ، وقيل ربيعة بن سفيان ، وسعد بن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث

ابن حنزه ، والمتلمس - وهو خال طرفه - والأعشى
والمسيب بن علس .

(ص ٣٩ - ٤٠)

وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير
فيه ، ولا حجة في عريته ، ولا أدب يستفاد ،
ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب
مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ،
لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء .
وليس لأحد - إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة
على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة ولا يروى
عن صحفى .

وقد اختلف العلماء في بعض الشعر ، كما اختلفت
في بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه ، فليس لأحد
أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر
أصناف العلم والصناعات : منها ما تثقفه العين ،
ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد ، ومنها
ما تثقفه اللسان .

(ص ٥ - ٦)

ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلي تخلف
ابن حيان أبي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالبحر
يرويه ويقول : - بأى شيء ترد هذه الأشعار التي
تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع

ثم تحول الشعر في قيس ، فمنهم : النابغة الذبياني -
وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبدالله بن غطفان ،
وابنه كعبا ، ولبيد ، والنابغة الجعدي ، والخطبة ،
والشماخ وأخوه مزرد ، وخداش بن زهير ثم آل
ذلك إلى تميم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل
خاله ، وطرفه وعبيد وعمرو بن قميئة والمتلمس
في عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف
في شعره ، ولا يستبر بالفتوحات ، ولا يتكلم في
الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه
ولا ينسأ ، منهم امرؤ القيس ، ...

(ص ٣٣ - ٣٥)

ضياح الشعر

قال ابن سلام : فلما راجعت العرب رواية
الشعر ، وذكر أيامها وما أثرها استقل بعض العشائر
شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ،
وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم ، وأرادوا أن
يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن
شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار
التي قلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة
ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ، وإنما غفل
بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء

لاخير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل الخلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنته فما أبالي ماقلت فيه أنت وأصحابك . قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه ردىء ، هل ينفعك استحسانك له ؟

(ص ٨٠)

نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره ، ويزيد في الأشعار قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة ، عن يونس : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها ، فقال : ما أطرقتني شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الخطيئة مديح أبي موسى ، فقال : ويحك ! يمدح الخطيئة أبا موسى ولا أعلم به وأنا أروى شعر الخطيئة ؟ ولكن دعها تذهب في الناس .

قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن عمر بن سعيد ابن وهب الثقفي قال : كان حماد لي صديقاً ملطفاً ، فعرض على ما قيله يوماً . فقلت له : أمل على قصيدة لاخوالى من سعد بن مالك . فنظر فأمل على :

إن الخليط أجد منتقله

وكذلك زمت غدوة إبله

عهدي بهم في النقب قد سندوا

تهدي صباب مطيهم ذلله

وهي لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : « العجب لمن يأخذ عن

حماد : كان يكذب ويلحن ويكسر

(ص ٤٠ - ٤١)

وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غناء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخزومة بن المطلب ابن عبيد مناف ، وكان من علماء الناس بالسير ، قال الزهرى : لا يزال في الناس علم ما بقى آل مخزومة ، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك ، فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتسدر منها ويقول : لا أعلم لي بالشعر ، أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك عن ذراً فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس شعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أى لابقية لهم . وقال أيضاً : « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » ...

(ص ٨ - ٩)

« ب » من الطبقات

« الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية »

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أدخل بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة . طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم حبلها إذ نأثك اليوم مصروم

نا أبو خليفة ، نا أبو عثمان المازني ، عن الأصمعي ،

عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بني مزينة بباب

رجل من الأنصار ، وقد كان يتم بامرأته ، فتمثل :

« هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فاستعدي رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر :

ما أردت ؟ قال : شعراً قال : قد كان له موضع

غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شيء بعدهن يذكر .

وعدي بن زيد كان يسكن الحبرة ومراكز

الريف ، فلان لسانه وسهل منطقته فحمل عليه شيء

كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله

بعدهن شعر حسن ، أولهن

(ص ١١٥ - ١٦٧)

« طبقة أصحاب المراتي »

وصبرنا أصحاب المراتي بعد العشر طبقات

أولهم متم بن نويرة بن جـمـرة بن شداد بن عبيد

بن ثعلبة بن يربوع ، رثى أخاه مالكا .

والخفساء بنت عمرو بن الحارث بن الشريد بن

رياح بن يقظة بن عصية بن خفاف بن امرئ القيس

بن بهثة ، رثى أخوها صخرأ ومعاوية .

وأعشى باهلة — واسمه عامر بن الحارث بن

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ، أحد

بني دودان بن أسد بن خزيمية .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن عبيد بن

ربيعة بن مالك بن زيد مناة بن تميم .

وعدي بن زيد بن حماد بن زيد بن أيوب ،

أحد بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهى قوله :

لخوله أطلال بركة شهيد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وتلها أخرى مثلها وهى :

أصحوث اليوم أم شاقك هر

ومن الحب جنون مستقر

ومن بعد له قصائد حسان جواد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ،

وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله :

أقفر من أهله ملحوب قالمطيات فالذنوب

ولا أدري ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة

الخصي من روط علقمة الفحل . ولابن عبدة ثلاث

روائع جواد ، لا يفوقهن شعر :

ذهبت من المجران فى كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب فى الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مثيب

رياح بن عبد الله بن زيد بن عمرو بن سلامه بن ثعلبه
ابن وائل بن معن - رثى المنتشرين وهب بن عجلان
ابن سلمه بن كراية بن هلال بن عمرو بن سلامه بن
ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أوعتبه بن
عوف بن رفاعه أحد بنى سالم بن عبيد بن سعد بن جلان
ابن غم بن غشى بن أعصر رثى أخاه المغوار .
والمقدم عندنا متمم بن نويرة ، ويكنى أبا نهل
رثى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيرة
حين وجهه أبو بكر رضى الله عنه إلى أهل الردة .
فمن الحديث ماجاء على وجهه ، ومنه مذهب معناه
علينا ، للاختلاف فيه . وحديث مالك مما اختلف
فيه فلم نقف منه على مانريد ، وقد سمعت فيه أقاويل
شئى ، غير أن الذى استقر عندنا أن عمر أنكر قتله ،
وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفح عن
خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفاً فارساً شاعراً ، وكانت
فيه خيلاء وتقدم ، ذالة كبيرة ، وكان يقال له
الجفول . وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قدم
من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بنى
يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب
فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل
الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس الحاشمي والقعقاع
ابن معبد بن زرارة الدارمي ، فقالا له : إن لهذا الأمر
قائماً وطالبا ، فلا تعجل بتفرقة ما فى يديك . فقال...
(ص ١٦٩ - ١٧٠) .

طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

الطبقة الأولى

من فحول الإسلام

جرير بن عطية الخطفى ، واسم الخطفى حذيفة ،
ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع .
خطف بيت قاله :

يرفعن الليلى ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا
وعنقا ، بعد الرسم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة
بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع . وإنما
سمى الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخيزرة ، وهى فرزدقة.
والأخطل ، واسمه غياث ، بن غوث بن الصلت
ابن طارقة بن السبحان بن عمرو بن فدوكس بن عمرو
ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن
غم بن تغلب . خط له قول كعب بن جعيل له :
إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن
قطن بن طويلم بن ربيعة بن عبد الله بن الحارث بن نمير .
سمى راعى الإبل لكثرة صفته للإبل وحسن نعتة لها ،
فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره .
وعامة الاختلاف ، أو كله فى الثلاثة . ومن خالف
فى الراعى قليل ، كأنه آخرهم عند العامة .

فهرب من زياد . فحدثني جابر بن جندب الفزاري
قال : أتى الفرزدق عيسى بن خصيلة السلمى فقال :
يا أبا خصيلة ، إن هذا الرجل أخافى وقد لفظنى
جميع من كنت أرجو قال : فرحبا يا أبا فراس . فكان
عنده ليلتى ثم قال له : إني أريد أن أخرج إلى الشام
فقال له : إن أقيمت ففى الرحب والسعة ، وإن شخصت
فهذه ناقة أرحية أمتك بها ألف درهم . فركب
الناقة وخرج من عنده ليلا ، وأرسل معه عيسى بن
خصيلة من أجازته من البيوت ، فأصبح وقد جاوز
مسيرة ثلاث ، فقال بمدحه ...

(ص ٢٤٩ - ٢٥٢)

وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت
مشهداً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فأجمع أهل ذلك
المجلس على أحدهما .
وكان يونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان
المفضل الراوية يقدمه مقدمة شديدة .
وأخبرني أبو قيس العنبري عن عكرمة بن جرير
أن جريراً قال : نبتة الشعر الفرزدق .
وقال ابن دأب ، وسئل عنهما فقال : الفرزدق
أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .
وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان
الفرزدق يذكر فقيهاً مع بني نهمش ، فاستعدوا عليه زيادا



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

فصل في الفلسفة
لأبي علي بن سينا

عجائب المخلوقات والفروخ
لأبي عبد الله محمد بن عيسى

شرح القوانين لموسى بن
أحمد الكندي من سماء السموات

المسالك والممالك
للأستاذ محمد بن
أحمد الكندي محمد بن عيسى

المطالعات لأبي عبد الله
محمد بن عيسى

تاريخ الأمم والملوك
لأبي عبد الله محمد بن عيسى

جلد الأول

حكم لارشفوكو

بقلم

الأستاذ على أرهم

وقد ظهر كتابه « الحكم » الصغير حجماً الكبير قدراً والذي اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق نظراته في الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى في عهد شباب الملك الشمس « لويس الرابع عشر » بعد أن شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير مازاران .

ولارشفوكو من أشهر ممثلي العهد الذهبي للأدب الكلاسيكي الفرنسي ، وأحد عيون تلك الكتيبة التي كان في طبيعتها لافونتين وموليير وراسين وبوالو وبوسويه وغيرهم من العبقرين والنوابغ في فنون أخرى كالنحت والتصوير والمعمار الذين تجلت فيهم حيوية ذلك العصر وظهرت عظمتهم في أروع صورها ، وقد نشثوا جميعاً في جو التقاليد الثقافية المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع ذلك أقوياء الشخصية مختلفي الملكات والمواهب والأمزجة موفوري الحظ من الطرافة والأصالة ، ولذلك كان لكل منهم نظراته الخاصة للحياة التي تفرد بها ، وأسلوبه المعين الممتاز في التعبير عن هذه النظرة الخاصة والفلسفة الفردية .

من الأوصاف التي وصف بها النظام القديم في فرنسا - وهو النظام الذي سبق حدوث الثورة الفرنسية - أنه ضرب من الاستبداد لطفت حدته وهونت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارة التي كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء ومبرزي الكتاب ، وربما كان من خصائص القرنين التي يمتازون بها على غيرهم من الأقوام فرط تأثرهم بشائق الكلم ، ومعكم الجمل ، وموفق الحكم ، ولا شك أن لهذا الولع بالكلمات المتخيرة والحكم الموزجة أثره في ظهور طائفة في فرنسا من أصحاب المواهب اللامعة في هذا اللون من ألوان الأدب وهذه الناحية من نواحي الحكمة أمثال فوفينارج وجوبير ومنتسكيه .

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلمات الجامعة والحكم السائرة في الأدب الفرنسي - أو بوصف أشمل في الأدب الأوروبي عامة - لارشفوكو الذي قال عنه فولتير في كتابه « عهد لويس الرابع عشر » واصفاً حكمه « إنها من المؤلفات التي أسهمت أكبر إسهام في تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة والميل إلى الدقة والإحكام »

وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حينذاك قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال في الشيخوخة ، فهي ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة في تحرى الإيجاز ، والزام الدقة ، ومجافاة الغلو والمبالغة ، ومجانبة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو في ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ في أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المعدودة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته في مقدمة الأسر الفرنسية الثيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق لارشفوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو « كونت » وكان تعليمه الجامعي مقتضباً قليل الجدوى كالمتيقن عادة في تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات في ذلك العهد ، الذين كانوا يُنشِثون تنشئة حربية إلى أن يرثوا اللقب ويُعمل بعد ذلك على الإسراع في تزويجهم ضماناً لتأكيد وراثة اللقب وصوناً له من الضياع . وقد تزوج أمير مارسيلاك - وهو اللقب غير الرسمي لوارث دوقية لارشفوكو - قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سنه من أندريه دى فيفون وهي وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حيناً اكتملت سنها ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم في رسائله أشارات العطف المعهود والحنان المألوف ، ولكن يبدو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم في حياته ، وقد توفيت زوجته في سنة ١٦٧٠ . وبعد أن خاض مارسيلاك غمار الحرب في إيطاليا مارس حياة البلاط في الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالمزاق والمحفوفة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ، وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة في سبيله . فقد كان ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق في التفكير ، ومن ثم كان كثير التردد بطيء الفصل

في الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائي فيما يعتزم من الخطط وينوى من التدبيرات ، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الدس والتآمر جعله يتورط في معضلات ويقتحم أهوالاً ، فقد كان في نفسه جانب عاطفى وميل إلى الفتوة ، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد ، وينحاز إلى صفوفهم في مواجهة أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين لا يتصدى لعداوتهم وينصب لحربهم إلا من كان مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التي تنم الخوف وتذلل النفوس عن الأخطار الراصدة والخن المنظرية . وهكذا كانت حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكرا للباسايس ومستزاداً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذى يعد من مزاياه أنه عرف عجزه عن احتمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مقاليد الوزارة لوزير الخطير والسياسى البارع الكاردينال ريشيليه ، وكانت هناك الملكة آن النمساوية زوجة الملك ووالدة ولى العهد المغلوبة على أمرها ، والتي كان يكرها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الخيالى مارسيلاك لطبيعته فانحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء في محنتها ، وكان حبه لوصيفتها المدموازيل هوتفور من البواعث التي وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار في مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تخرج موقفها في إبان سنة ١٦٣٧ ونقد صبرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التي كانت تصيبها على يد الكاردينال الصارم الذى كان لا يرحم عدواً ولا يصانع خصماً ، والذي جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه في أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله في الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعهما إبعاده إلى فورتيل - وهي إحدى قلاع الأسر - وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته في الجيش .

وفي سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك في سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مارسلاك أن ذلك مما يساعد على تحسين أحواله وإقالة عثراته ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الخالص أندر شيء في الحياة ، ولم يكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخيرة ، وفضلاً عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذي خلف الكاردينال ريشلييه - وهو الكاردينال مازاران - كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداينة غائلاً خداعاً ، وقد أغضبت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصبون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة في تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتي وجد فيها الروائيون مجالاً خصباً لخيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها الأرستقراطية القديمة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسلاك في هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعته على خوض لججها تفانيه في حب إحدى النساء ، ففي سنة ١٦٤٦ كانت دوقه دي لونجفيل شقيقة كوندé في السابعة بعد العشرين حيناً بدأ هذا الحب وكان مارسلاك في الثالثة بعد الثلاثين ، وكانت مثله حافلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمجد ، وكان حبه لها أعظم وأقوى حوادث الحب التي صادفته في حياته ، ومن أجلها أهدر في تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فائقة في المعركة التي دارت رحاها في باريس ، وجرح جرحاً بالغا

كاد يذهب ببصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكية المطلقة على الإمعان في سياستها التسلطية والتمادى في طغيانها ، مما أدى في النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية وانهيار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة ومجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده في سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو في سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته في فريتيل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التي ضحى بكل شيء من أجلها ، وسدت في وجهه سبل الظهور في الحياة العامة ونيل المجد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المجد الحربي إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن التدين لون من ألوان الرياء أو ضرب من ضروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء غش وخداع أو كما قال المتنبي .

إذا غدرت حسناء وقتب بعهدا

فمن عهدا ألا يدوم لها عهد

وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هي الفرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الضافي الخالي من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوفاء ؟ لقد علم وهو يعاني الأزمات النفسية وتجول في نفسه الخواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوفاء ، فحينما كانت حياته العملية قد طويت صفحتها ولاذ بضيعة الحرب لهدأ نفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقي العطف الخالص والوفاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورقيل - وهو واحد من مروسيه السابقين - قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مرارة عزله وأشاع الضوء في ظلمته ، وظل صديقاً وفياً وأخاً مخلصاً لارشفوكو خلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفي خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التي دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا في حرب الفروند ، ومهما يكن في أمثال هذه المذكرات من عيوب فلنأخذ نحوى ذخيرة عظيمة القيمة للذين يورخون لهذه الفترة .

وفي سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادى صالون مدام دى سابلين ، ولم يكن لصالونها اتجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيدة التعبير الأنيقة العبارة هي ما يشغل رواد صالونها وتلور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية ، وقد وجد لارشفوكو في هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير في السلوك الإنساني ومتأملاً هادئاً للأساة الحياة الإنسانية وملهاها وقد قضى نحو عشرين عاماً في جهود محمومة لم يحقق فيها أملاً ولم ينته إلى غاية وأخفق في مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المجد ويلتمس المكانة في مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود في تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسي ، وكثير من الكتاب البارزين نخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التي أجدت عليهم في صقل أدواقهم وإرهاق حسهم وتعويدهم للباقة في تناول المسائل

النفسية وحسن التأني في الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة في كشف الدوافع الخفية مع تجنب الإملال والحماسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع في أنه كان هناك شيء من الميل إلى الخدلة والتكلف ، ولكن لانزاع في أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو ويسكال وكورني وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بين الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية والمجادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان رواد هذه الصالونات يتعمدون إغفال بعض الموضوعات ويعنون بموضوعات أخرى ، فالموضوعات التي تثير الجدل وتدعو إلى الخلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو يبرون بها مر الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التي تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص في إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممثلة بالمصطلحات الفنية التي يجهلها أكثر المستمعين مما يجعل حديثه مملاً ثقيلاً ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسه تتضمن إلى حد ما الاستهانة بغيره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقل الممل هو الذي يصر على أن يتحدث عن نفسه في الوقت الذي تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكلمات الجامعة التي تكشف لك أسرار النفس الإنسانية والسلوك الإنساني

في عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة الألفاظ يسهل بقاؤها في الذاكرة وجريانها على الألسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون في صف هذه الجمل الجامعة بتقديم النقداً القيمة والنصائح النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنت خلاصة تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة لأدب الصالونات الذي ذاع في عصره ، وقد رأى لارشفوكو بوضوح أكاذيب المجتمع الفرنسي الذي عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفاق وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة منحولة ، وعرف أن أهل دنياء لا يسترشدون في حياتهم بغير السعي وراء مصالحهم الخاصة ومطامعهم ولبائنتهم وأدرك أن الدين الرسمي الذي يرتدى ثوبه بعض الناس لا يمنعهم من ارتكاب الموبقات وإتيان الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه في ظلال سود ، وقد استخلص من ذلك أن الأنانية هي المحرك الوحيد للأعمال الإنسانية ، وهذه هي الفكرة الرئيسية في كلماته ونظراته ، فالإنسان في رأى لارشفوكو لا يجب سوى نفسه ، وحتى في حبه للغير إنما يجب نفسه ويؤثرها بالخير ، والأهواء كلها والنزعات والميول البشرية ليست سوى مظاهر مختلفة لهذه الأثرة الغالبة الطاغية ، وأنبل العواطف وأسماها وأرقها وأصفاها تفسرها جميعاً - في رأى لارشفوكو - الأثرة الإنسانية ، والشجاعة والجرأة والإقدام ليست في نظره سوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح ، والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة والمداهنة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظراته تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع

في مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو نفسه أعلن في تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث عن النفس الإنسانية في حالة التدهور والانحطاط ، وأنها لا تنطبق على هؤلاء الذين تداركهم رحمة الله وشملهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد بالغ في عرض قصيته ، وأسرف في اتهام الإنسان والإزراء بنبيله وأريحيته إلى حد أنه في بعض الأحيان يجعلنا ونحن نقرأ كلماته نحجل من أنفسنا ونشك في إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة في تشويه الفضائل الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب الطبائع المتكسدة الموكلين بالذم والتنقص والهدم ، والذين يجدون في ذلك شفاء لحزازاتهم وتعويضاً عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة البشر فلانها - مما يثير الأسف - لا تخلو من الحق ، وقد يغالط الإنسان فيها نفسه ويكابر ويعارض ، ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال مرارتها . يجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ، ولم يحاول إخفاء الحقيقة ، بل عمل على جلائها وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث في مسارب نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لانرى سوى حبه للحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو قد في إيجازه الجامع المانع ، وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسية للتوريات البارة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد من الكتاب الفرنسيين في الدقة والإحكام ووفاء الأسلوب بالغرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية الصناعة ، وهو في هذا الميدان المفرد العلم والسابق المحلى . وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية فحسب وإنما هي مرآة تعكس في صقلها اتجاهات عصره وأحواله ، بل ربما كانت أهم من ذلك فهي ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف

الطباع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا ينى بخفف
حدة بعض نظراتها تلطيفا لوقعها في النفوس .

وقد توفى لارشفوكو في ١٧ مارس سنة ١٦٨٠
بعد أن طبعت الحكم في حياته خمس مرات وكان في
كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ويحذف منها
ويضيف إليها ويغير في نظامها .

وهذه مختارات من الحكم التي قدمها للطبع في
حياته : -

حب النفس هو أعظم المتملقين .

مهما قمنا بكشف مجاهل في نواحي حب النفس
فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس
يفوق في مكره أعظم الماكرين .

الهوى يجعل عقل الناس حمقى ويمنع الحكمة
لأنصف الناس . الحوادث العظيمة المجيدة التي تهر
أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها ثمرة
الخطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست في الواقع
سوى ثمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس
وأنطوني المعزوة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن
من المحتمل أكثر من تتيحة للمنافسة والغيرة .

الأهواء تنفذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ،
ولذلك من الخطر أن تتبعها ، ومن اللازم أن نعاملها
بحذر حتى حينما تبدو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لا تفتأ الأهواء تتولد في القلب البشري وقهر
بعضها معناه ظهور أهواء غيرها .

وربما كان يعجب العالم النفسى بونج قول لارشفوكو
« الأهواء في الغالب تولد أصدادها فالبخل في بعض
الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ،
والإنسان في الأغلب قوى العزم بسبب ضعفه وشجاع
يباعث من جنبه » فهو يرى أن البخل في الظاهر
مسرف في الباطن وأن الضعيف الجبان في الظاهر
قوى وجريئ في الباطن .

احترامنا لأنفسنا يجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكثر من
استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء في الأعم الأغلب
ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه
الرحمة التي يسميها الناس فضيلة تنشأ في بعض الأحيان
من الغرور ، وفي أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ،
وفي أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفي معظم
الأوقات يكون باعها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة .
عندنا من القوة ما يكفى لاحتمال متاعب الغير .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت
الاهتياج في قلبه .

تنصير الفلسفة على مافى الماضي من شر وما في
المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على
الفلسفة .

احتمال الحظ الحسن يحتاج إلى فضائل أقوى من
الفضائل التي يحتاج إليها احتمال الحظ السيئ . شيثان
لاستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت .

الغيرة عادة ومعقولة إلى حد ما لأنها ترمى
إلى الاحتفاظ بشئ نملكه أو نظن أننا نملكه في حين
أن الحسد ضرب من الجنون يجعلنا لا نختل امتلاك
الغير لأى شئ .

الشر الذي نقره لا يجعلنا هدفاً للاضطهاد
ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التي
ندل بها .

فيما من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحينما
نتصور الأشياء غير الممكن حدوثها نحاول أن نلتمس
لأنفسنا الأعذار .

لو كنا أبرياء من العيوب لما وجدنا سروراً جماً
في الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء
الغير .

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوي من الكبرياء والفرق الوحيد في طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تتحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراءة من المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية تعمى أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور في العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ .

لسنا سعداء أو غير سعداء بقدر ما نظن .

لا شيء أدمى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض في وقت ما ما كنا نقبله ونقره في وقت آخر .

مهما كانت عظمة المواهب التي تسبقها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هي أن يفتح الإنسان مغاليق قلبه ، ولا نراها إلا في القليلين ، وما نراه في العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم . تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر مما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا يمكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهي حياته حينما يتوقف عن الأمل أو الخوف .

الحب الصادق كأشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكمتنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصدقة . قد نجد نساء ليس لهن حوادث حب ولكن ينلرن أن نجد نساء لهن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الخوف من معاناة الجور والظلم .

الصمت أسلم سياسة إذا لم تكن واثقاً من نفسك . الذي يجعلنا غير ثابتين في صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل .

الشك في الأصدقاء أبعث على الخجل من الانخداع . ٣٣ .

سوء الظن من ناحيتنا يبرر الخداع من الآخرين . لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء في المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . في الحياة اليومية نجب لعيوبنا أكثر مما نجب لصفاتنا الحسنة .

يولع العجايز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هؤلاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الثناء عليها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره .

ليس كل من استطاع أن يفهم عقله بمسطيع أن يفهم قلبه .

لكي نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها في تفاصيلها ، ولكن لما كانت التفاصيل غير محدودة لذلك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة لا شيء نبذله في سماء مثل النصيحة .

كلما زاد حب الإنسان لحبيته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن نخدع أنفسنا دون أن نلاحظ ذلك كما أنه من الصعب أن نخدع غيرنا دون أن يلحظوا . إذا تقلبنا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لامن قوتنا .

المكر والخيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .

الطريق الأكيد لكى نُخدع هو أن نظن أنفسنا أوسع حيلة وأكثر مكرًا من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذى لا نستطيع علاجه آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هى أنهم يقولون ما يريدون فى ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لا يقولون شيئاً . فى الأغلب نمدح لنمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب .

يجب ألا يكون للرجال العطاء عيوب عظيمة من الأسباب التى تجعل حديث عدد جد قليل من الناس ممتعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيما يريد أن يقوله لافى أن يجيب إجابة واضحة عما يقال له وأكثر الناس حذقا وأدبا يظنون أنه يكفى أن يظهروا بمظهر المصطفى فى حين أنك تستطيع أن تلمح فى عيونهم واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما نقول وأنهم حريصون على العودة إلى ما يريدون قوله ، ويجب - على عكس ذلك - أن يفكروا فى أن مثل هذا الاهتمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من الطرق السيئة فى إمتاع الغير واستمالته إلى الاقتناع ، وأن حسن الإصغاء والإجابة الصحيحة من أجل الصفات التى يتحلى بها الإنسان فى الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مسترة مأكرة رقيقة من صور الملقى ترضى المادح والمدوح بطريقتين مختلفتين ، فالممدوح يقبله بوصفه الجزاء المناسب لمزيتة والمدح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة أحكامه وحسن تمييزه .

قليل من الناس أوتوا الحكمة التى تجعلهم يفضلون النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذى يضر بهم ويذهب بريحتهم .

بعض النقادات يمكن أن تكون مدائح وبعض المدائح يمكن أن تكون افتراءات . رفضنا المدح معناه الرغبة فى مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا . الطيبة تمنح الموهبة والمصادفة هى التى تظهرها . التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفى أن يكون لنا صفات عظيمة فإن علينا أن نعرف كيف نوسها .

مهما كان العمل باهراً فإنه لا يعد عظيماً إلا إذا كان وراءه غرض عظيم .

أسهل لنا أن نبدو جديرين بالمراكز التى لا نشغلها من أن نكون جديرين بالمركز الذى نشغله .

الكسل والجبن يحملتنا على مراعاة الواجب ولكن فضيلتنا تظهر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذى اقترفناه بمقدار ما هو خوف من الشر الذى قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحقر ذوى العيوب وإنما نحقر هؤلاء الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا فى أن نبدو بارعين ألباء تمنعنا فى الغالب من أن نكون كذلك .

الرجل الذى يظن أنه يستطيع أن يكفى بنفسه ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأً كبيراً ، ولكن الرجل الذى يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغفوا عنه يرتكب خطأً أكبر .

الرجل الفاضل حقاً لا يدعى التفوق فى أى شئ .

النفاق هو الضريبة التي تقدمها الرذيلة للفضيلة .
سيطرة النساء اللواتي نحبنا علينا أعظم من سيطرتنا
على أنفسنا .

بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لو خلت
نفوسهم من الخير قاطبة .

قيمة الإنسان كالفاكهة لها أوانها .
نحب دائماً هؤلاء الذين يعجبون بنا ولكننا لا نحب
دائماً الذين نعجب بهم .

إننا جد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .
من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن
لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا هؤلاء الذين نحترمهم
أكثر من احترامنا لأنفسنا .

كثير من الناس يحتقرون المال ولكن الذين
يعرفون كيف ينفقونه قليلون .
الضعفاء لا يمكن أن يكونوا مخلصين .

بعض الناس يفقدون أكثر مما يحزن عليهم
حينما يموتون، وبعضهم يحزن عليهم أكثر مما يفقدون .
في العادة نمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا .
الغيرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .
الشيء الوحيد الذي يجب أن يدهشنا هو أننا
لا نزال قابلين للدهشة .

الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من
أساسها .

لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا
لحجلنا منها .

المرأة الصالحة كنز مخفي يحسن من يكشفه صنماً
إذا لم يفخر به .

معظم الأصدقاء يجعلوننا نتمت الصداقة وأكثر
الأنقياء يجعلوننا نتمت التقوى .

المصادقة والهوى هما المسيطران في الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان
بعينه .

لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة
انتفاعه بهذه الصفات .

لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء
قليلة .

آراء أعدائنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا في
أنفسنا .

الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحققة أندر .
لا يستطيع الخيال أن يبتكر متناقضات كثيرة
متنوعة كالتناقضات التي أودعها الطبيعة قلوب
البشر .

عقولنا أكسل من جسمنا .
كثيراً ما يقودنا الحب إلى الطموح ولكن يندر
أن نعود من الطموح إلى الحب .

أعظم براعة في أقل الناس نصيباً من البراعة هي
معرفة كيف يخضع لتوجيه الغير .
لا يطول أمد الخصومات إذا كان الخطأ من
جانب واحد ليس غير .

الشباب بلا جمال لا يجدى فتيلاً وكذلك الجمال
بغير شباب .

الذي يعيش بدون حاجة ليس من الحكمة بحيث
يظن .

كلما كبرت سننا ازدادنا حماقة وازددنا حكمة .
الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف
في الإحسان إليهم .

ما يبدو لنا كرماء في الأغلب هو طموح متكر
يحقر القائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة .

التواضع في الأغلب نوع من الخضوع المصطنع
نستعمله ليحل محل الغيرة ومن الحيل التي نتخذها

الكبرياء أن نخفضنا لترفعنا ، والكبرياء الحققة تنتقل في صور مختلفة ولا تحسن التنكر وتجيدته مثلما تستر وتتخفى في صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذى يمكنه من أن يعرف كل ما يواقع من الشر .

العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن يحارب وينتصر .

البعد يطفى اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج القوية اشتعالا مثل الريح التى تطفى الشمعة وتلهب الحريق .

البساطة المتكلفة دجل مهذب .

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية فى تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط مخافتهم فما ذاك إلا لأننا لم نجد فى البحث عنها .

السرور العظيم الذى نستشعره فى الحديث عن أنفسنا يجب أن يحذرنا من أن الذين يستمعون إلينا لا يشاركوننا فى هذا الشعور .

إننا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهوننا منا إلى حب هؤلاء الذين يحبوننا أكثر مما نريد .

الذى يمنعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا بهم ، وإنما هو عدم اطمئناننا إلى نفوسنا .

نعلم العلم كله أنه من فساد الذوق أن نتحدث عن زوجاتنا ، ولكننا لا نحسن معرفة ، إن من فساد الذوق أن نتحدث عن أنفسنا .

أعظم أخطاء النقاد ليست التقصير عن بلوغ الغرض وإنما مجاوزته إلى حد بعيد .

لاشئ أندر من طيبة النفس الحققة ، وأكثر الذين يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لبنو العريكة .

العقلاء فى رأينا هم الذين يوافقوننا على آرائنا .

فى المصائب التى تنزل بأصدقائنا شئ لا يسوءنا كل الإساءة .

كيف נוئل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن لم نحفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك فى المسائل التى لا تعنيهم أو المسائل العادية ، ولكنهم ينلر أن يكونوا كذلك فى أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع فى أثناء حياته ، ومن الحكم التى طبعت بعد مماته قوله : بوصفنا من أبناء الفناء نخشى كل شئ ولكننا نطلب كل شئ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على نخوم الكثير من الفضائل . ما يجعلنا ميالين إلى تصديق أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا لما يرضى رغباتنا .

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لما كنا نخشاه لأن ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حينما يخفى الناس عنا الحق يجب أن لا ينوءنا ذلك لأننا فى الأغلب نخفى الحق عن نفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن العطاء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية لأنهم فى حاجة إلى أشياء لا تحصى قبل أن يظفروا بالسعادة .

نسرع فى انتقاد أخطاء غيرنا ولكننا بطيئون فى الانتفاع بهذه الأخطاء فى إصلاح أخطائنا .

المكربديل حقير من الحكمة .

كثير من الأشياء تمدح أو تدم لأن مدحها أو ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحرزنا من المتاعب العقلية وهذا ما يجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .
القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لا شيء
يكفى الأحمق ولهذا نرى أكثر الناس أشقياء .
الصديق الحق هو أئمن ما نملك وهو آخر ما نفكر
في الحصول عليه .

لا يعرف المحب عيوب حبيبته إلا بعد أن تذهب
نشوة الحب .
الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف
الحزم .

دراسة الناس أجل شأنًا من دراسة الكتب .
الرجل الذى يكره كل إنسان أشقى من الرجل
الذى لا يحب إنسان .
وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن يحلف
بعض الحكم من الحكم التى سبق أن قدمها للطبع ،
ومن هذه الحكم التى حلفها قوله : -
كل منا يجد فى الغير نفس العيوب التى يجدها الغير
فيه .

حينما يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فن العبث
أن تلتصه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظلم لأنهم لا يستطيعونه وإنما خشية
الضرر الذى يلحق بهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه
والفاكهة الخاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور
الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير .
ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد ، والقارئ
قمين أن يبين من معارضة الكثير من هذه الحكم
بحوادث حياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه
ومشاهداته ، وأنه كتبها لا ليكسب مالا أو ينال جاها ،
أو ليرضى أحداً من الناس ، وإنما كتبها ليسرى عن

نفسه ، ويتخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من
الغدر والخيانة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم
أقواله وأعمق حكمه قوله « معرفة الإنسانية بوجه عام
أيسر من معرفة إنسان بعينه » وقد رأى هو أن يضرب فى
تية مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غير عابئ بشيء
سوى إرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه
الكاردينال دى ريتز كاتب المذكرات المشهورة فى
تاريخ الأدب الفرنسى وذلك فى إحدى الصور الأدبية
التي كانت ذاتة فى عصرهما ، ونجى بعبعض فقرات
من هذه الصورة ، منها قوله عنه « كان هناك على الدوام
شيء محير فيما يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دى
لارشفوكو ، فهو من بواكير أيامه قد أصر على
الانغماس فى الدسائس سواء فى حالة عدم اهتمامه
بصغريات الأمور وهى من الصفات التى لم تكن
تنقصه أو فى حالة عدم إدراكه للأمور العظيمة وهى
لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قط قادراً
على القيام بعمل جدى ، ولست أدري لم كان ذلك
كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت فى أى إنسان
آخر لقام بما أعياه النهوض به ، وهو تنقصه سعة
الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما فى
داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دماثة خلقه
ورقة نفسه مع قدرته على الإقناع وحسن تصرفه
كان يجب أن تعوض ما يتقصه من نفاذ الفكر أكثر
مما نرى ، ولقد كان دائماً خائر العزم ولست أدري
سبب ذلك ، لأن ذلك فى حالته لا يمكن أن يكون
ناشئاً من قوة الخيال لأن خياله ليس على شيء من
القوة ، ولا يمكن أن أعزوه كذلك إلى عقم حكمه
على الأشياء لأنه وإن كان لا يبرز حينما يحين وقت
العمل فإنه مع ذلك على جانب كبير من حسن
الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته
يمكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سببها ، ويسرسل
الكاردينال فى وصفه قائلاً « لم يكن قط جندياً حقيقياً

الانخفاض ، ولى قم واسع وشفتاى يغلب عليهما
احمرار اللون وأسناني بيضاء منتظمة انتظاماً لا بأس
به... ويمضى هكذا واصفاً لنا شكله الخارجى وصورته
المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه
وسلوكة ولا يتردد فى وصف نفسه بالذكاء ، وحسن
الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه يجيد
النثر ويحسن النظم ، وأنه يحسن نقد ما يعرض عليه
من النثر والشعر ، ويقول لنا عن نفسه إنه لا يخشى
سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع
بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان
لا يسرف فى إظهار حبه لهم ، وإنه شديد التأدب
فى حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة
تحدث لمن شيئاً من الحيرة والارتباك »

وأرجح أن مأثور كلماته ، ولوامع حكمه ، أدل
على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته
من وصفه لنفسه .

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من
رجال البلاط الناجحين برغم نياته الحسنة فى هذا
السييل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب
برغم انغماسه طوال حياته فى الخصومات الحزبية .
وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحبه تحيته
فوصفه فى إحدى صورهِ الأدبية وصفاً ربما فاق فى
قسوته وصفه له ، وتناول نفسه فى إحدى تلك
الصور ، قال فى مطلع تلك الصور « إني رجل ربعة
متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرى يميل إلى
السمره ولكنه حسن التناسق وجبهى شماء عريضة
بصورة معقولة ، وعيناي سوداوان وصغيرتان غائرتان
وحاجباى سوداوان كثتان لكنهما حسناً الشكل ،
ولست أدري ماذا أقول عن أنفى لأنه ليس مفرطاً
ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً - وعلى الأقل
لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى
الكبر منه إلى الصغر وأن فى انحداره قليلاً من



عجائب المخلوقات للقزويني

بقلم الدكتور عبد الهادي مناصر
مدير جامعة الكويت

القزويني

اليابس - وما عليها من جاد ونبات وحيوان . ورتب
كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .

٢ - آثار البلاد وأخبار العباد : في التاريخ ،
ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :

الأولى في الحاجة الماسة إلى أحداث المدن
والقرى ، والثانية في خواص البلاد ، وقسمها إلى
فصلين :

الأول - في تأثير البلاد في السكان . .

الثاني - في تأثير البلاد في النبات والحيوان .

الثالث - في أقاليم الأرض .

ثم أفاض بعد ذلك في أخبار الأمم الماضية
وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء
والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ - خطط مصر .

٤ - الإرشاد في أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان
والجيولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه « عجائب
المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته .
كان يوصي بادامة النظر في عجائب صنع الله ، ولامراء

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى
إلى الإمام مالك . ولد في قزوين (بين رشت وطهران)
سنة ٦٠٥ هـ - ١٢٠٨ م ، ورحل في شبابه إلى دمشق
وتعرف إلى ابن العربي ، ثم استقر في العراق فولى
قضاء واسط والحلة في خلافة المستعصم العباسي .
وكان في ذلك المنصب عندما سقطت بغداد في قبضة
المغول . وتوفي في السابع من المحرم سنة ٦٨٢ هـ -
١٢٨٣ .

وكان - إلى اشتغاله بالقضاء - معنياً بالتأليف
في الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

١ - عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السماء
وما فيها - وهو علم الفلك - فوصف الكواكب
والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول
السنة والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها -
وهو من قبيل التاريخ الطبيعي أو الجغرافيا الطبيعية -
فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول
الرياح وأنواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار
والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض - أي

في أنه كان مستغرقاً بالنظر في آيات الله البينات في مصنوعاته ، وغرائب إبداعه في مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج » . يقول : « وليس المراد من النظر ، قلب الخدقة نحوها ، فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقها ومن الأرض إلا غربتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالاً منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : « لم قلوب لا يفقهون بها ، ولم أعين » إلى أن قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل . يقول والمراد من النظر التفكير في المعقولات ، والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمها وتصاريها ، لتظهر له حقائقها ، فإنها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أعمق النظر فيها ، ازداد من الله تعالى ، هداية وبقينا ، ونوراً وتحقيقاً . والفكر في المعقولات لا يتأق إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسین الأخلاق وتهذيب النفس فعند ذلك تتفتح له عين البصيرة ، ويرى في كل شيء من العجب ما يعجز عن إدراك بعضها .

يقول أبو عبد الله ، لقد حصل لي بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجيبة وخواص غريبة فأحببت أن أقيد لها لتثبت ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تغفل . وانه ليوصي قارئ كتابه بادئ ذي بدء ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما في كتابه ، فليشمر للتجربة ، وإياك أن تفتروا أو تمل إذا لم تصب في مرة أو مرتين ، فإن ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع . فإذا رأيت مغناطيساً لا يجذب الحديد ، فلا تنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولاشك أن القارئ لكتاب القزويني « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » إنما يتملكه الإكبار

والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة في العرض ، والسلامة في الاستنتاج والاستقراء مما يؤيد رأى « روزنتال » في علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكري قام به العرب ، يبدو في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم ، فإنهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبيين ، حين يلاحظون ويمحصون وحين يجمعون ويرتبون ماتعلموه من التجربة ، أو أخذوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فإنهم قد أنشأوا بأعمال رائعة في كثير من العلوم والرياضيات والفلك .

وقد قدم القزويني لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستوراً رائعاً لكل مشتغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلاً عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب . قال : « لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوانها ، فإن بعضها يميل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها إلى لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ، ومعرفة الأوقات ، وتمييز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها في الليل ، ثم إلى امتلائه وانحماقه ، ثم إلى كسوف الشمس وخسوف القمر ثم إلى ما بين السماء والأرض من الشهب والغيوم والرياح والبرق والأمطار والثلوج والرياح المختلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع في جو صاف ، لا كدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لا تترك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صباً لفسد الزرع ، يخلصه وجه الأرض . ثم إلى اختلاف الرياح ، فإن منها ما يسوق

منها قليلا قليلا ، فتفجر منها العيون ، وتجرى منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ في صدفة تحت الماء ، وإلى انبات المرجان في صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزويني في المقدمة الثانية عن تقسيم المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير ، والقائم بالذات ، إما أن يكون متحيزاً أى يشغل جزءاً ، أو لم يكن ، فإن كان متحيزاً فهو الجسم ، وإن لم يكن فهو الجوهر الروحاني ، ثم يتكلم عن الإدراك للكلية والإدراك للجزيئات ، وعن الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، فالمحسوسات بالقوة الباصرة كالأضواء والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ، وبالقوة اللمسة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والصلابة واللين والخشونة والملامسة ، وبالقوة الشامة للطيب والتن .

ويفسر القزويني في مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب ، قليل الوقوع ، يخالف للمألوف العادات ، ومعهود المشاهدات كعجزات الأنبياء ، كانشقاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكهم والأبرص ، وإحياء الموتى ، ومنها الإصابة بالعين ، فإن العائن إذا تعجب من شيء كان تعجبه مهلكاً للمتعجب منه بخافية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد مثله لغيرها ، كما ذكر أن في الهند قوماً إذا اهتموا بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك الشيء ، فيقع على وفق اهتمامهم . ومنها أمور سماوية كانقضاء شهب يستضيء الجو منها ، وسقوط جسم ثقيل من الجو أو سقوط ثلج أو برد في غير أوانه ، ومنها صبرورة اليبس بجزراً وصبرورة البحر ييبس ،

السحب ، ومنها ما ينشرها ، ومنها ما يجمعها ، ومنها ما يعصرها ، ومنها ما يقتلع الأشجار ، ومنها ما يروى الزرع والثمار ، ومنها ما يجففها . ثم تنتظر إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ما ينطبع كالذهب ، والفضة والنحاس والحديد ، والرصاص ، ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزبرجد ، وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفض والقيز والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ، ثم تنتظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطير ويقوم ويمشي ، وانقسام الماشي إلى ما يمشي على بطنه ، وما يمشي على رجليه ، وما يمشي على أربع ، وإلى أشكالها وألوانها وصورها وأخلاقها وأفعالها كالنمل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبنى بيوتها ، وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ، وحذقها في هندستها . يقول القزويني : إن من يشاهد خلية النحل لتزداد حرته عند ما يعلم أنه من عمل النحل ، ومن حيث أن ذلك الحيوان الضعيف قد صنع هذه المسلمات المتساوية الأضلاع ، التي عجز عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة ، ومن أين لها هذا الشمع الذي اتخذت منه بيوتها المتساوية ، التي لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها أفرغت في قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل الذي أودعته فيها ذخيرة للشتاء ، وكيف عرفت أن الشتاء يأتيها ، وأنها تفقد فيه الغذاء ، وكيف اهتدت إلى تغذية خزانة العسل بغشاء رقيق ليكون الشمع محبباً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشقه الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزويني يتابع الدعوة إلى النظر في الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشاخات ، تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أوائل المياه ليخرج

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقسيم الموجودات ، فقال ، إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق ، وأن إحصاء الموجودات غير ممكن ، ولكنها منقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا يمكننا النظر فيها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها ، وهي منقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكرسي ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فحال النظر فيها . وأما المدركات بالبصر ، كالسماوات والأرض ، وما بينهما مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها ودوراتها ، والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادنها ونباتها وحيوانها . وما بين السماء والأرض وهواء الجو ، مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها وروعدها وبروقها وصواعقها وشهبها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس ينقسم إلى أنواع ، وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عني بالعلوى ، ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومدارات ومجرات والشمس والقمر ، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشتري وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل للضياء إلا القليل منه ، على ما يرى في ظاهره ، فالوجه الذي يواجه الشمس مضيء أبداً ، وقال في خسوف القمر ، إن سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فيقع في ظل الأرض ، ويبقى على سواده الأصلي فيرى

منخفضاً ، وعلى الخسوف الكلي والخسوف الجزئي للقمر ، وربط القزويني بين حركتي المد والجزر وبين تحركات للقمر ، قال إذا صار في أفق من آفاق البحر ، أخذ ماؤه في المد مقبلاً مع القمر ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء ذلك الموضع ، فإذا صار هناك انتهى المد منتهاه ، فإذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينهى الجزر منتهاه ، فإذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتدأ المد مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسير القمر فيها ، في ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصانه وبين كثير من الظواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسماك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحين ، ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الطب ، وإن ذاك معروف عند أهل الفلاحة .. وهكذا .

وقال عن الحجرة ، هي البياض الذي يوجد في السماء ، وأن العرب تسميها أم النجوم ، لاجتماع النجوم فيها ، ويقول إن المتنجمين سماوا عطارد منافقاً لكونه مع السعد سعداً ، ومع النحس نحساً ، وسماوا الزهرة السعد الأصغر لأنها في السعادة دون المشتري ، وأضافوا إليها الطرب والسرور والبهجة ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلاً بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن جرم القمر كد فيحجب ما وراءه ، لأن الخطوط الموهومة الشعاعية التي تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة مخروط رأسه نقطة البصر وقاعدته المبصر ، فإذا وقع جرم القمر في وسط المخروط فتتكسف الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان للقمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدث عن أثر الشمس على الأحياء والانسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

ويطيب العيش لأهل الزمان ، ويمثل ذلك تحدث عن الصيف والخريف والشتاء .

وعند ما غالج القزويني الكائنات السفلية ، وهي وهي المتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال أنها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره في القول بأن العناصر أربعة ، وهي : النار والهواء والماء والتراب ، وقال أنها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء ينقلب ماء ، كما يشاهد في القطرات المجمعة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء المحيط بالكون يصير بارداً بسبب برودة الجمد فيصير ماء ، والماء ينقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أو النار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار ، فقال ان أصول الرياح أربعة وهي الشمال والجنوب والصبا والديبور ، قال وريح الشمال باردة ، لأنها آتية من منطقة لا تسامها الشمس أصلاً بل ولا تقرب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبوبها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامها في السنة مرتين ، والصبا قريبة من الاعتدال ، وتكون مائلة إلى البرودة في أول النهار والديبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخن الصبا ، كما تهب في آخر النهار ، وعرف الزويرة بأنها الريح التي تدور على نفسها شبه منارة .

وقال في تكوين السحاب ، ان الشمس إذا أشرقت على الماء ، حلت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخارا فإذا ارتفع البخار في الهواء حتى برد الزمهرير ، تداخلت أجزاءه في بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والمالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحار العظيمة ، أنها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أفلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية ، وهو دائم الإشارة إلى أرصاد بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثابتة ، وعن كوكبات الدب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقاوس ، ولعوا والفكة ، والجاني ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسي ، وسياوس ، وممسك الأعنة ، والخور والحية والسهم والعقاب ، والدلفين ، وقطعة الفرس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والفرس التام ، والمثلث ، والثور ، والأسد ، والعذراء ، والسرطان ، والثوأمين والعقرب والميزان ، والجدي ، والدلو ، والسحكة ، والقيطس ، والحبار ، وغيرها ، وعدد كواكب كل كوكبة وبين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبو عبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأي أرسطاطاليس وأصحابه ، وعند غيره مرور الأيام والليالي ، ويعرف اليوم بأنه الزمان الذي بين طلوع الفجر وغروب الشمس وأما الليل فهو الزمان الذي بين غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لا تزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهار زاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سابع عشر حزيران (يونية) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ، والليل تسع ساعات وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة إلى ثامن عشر أيلول (سبتمبر) .. وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل إلى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليل والنهار في الاقاليم ويعتدل الزمان ويطيب الهواء ، وهب النسيم ، وتذوب الثلوج ، وتسيل الأودية ، وتمد الأنهار ، وتنبع العيون وتتلألأ الزهور ويورق الشجر ، ويفتح النوار ، ويغضر وجه الأرض ، وتلد الفروع ، وتنتج الحيوانات

من البوادي والجبال : إنما هي بمثابة جزيرة صغيرة في بحر عظيم ، وبقية الأرض مطمورة في الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس في الدنيا نهر مثله . يصب من الجنوب إلى الشمال ، ويمد في شدة الحر حين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب ويتقص بترتيب ، وحدد طوله بمسيرة شهر في بلاد الإسلام ، وشهرين في بلاد النوبة ، وأربعة أشهر في الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزويني مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ، إذا كان الهواء دفيماً وارفع البخار في الغيوم ، وتراكت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى في أيام الربيع والخريف كأنها جبال من قطن مندوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاءها فصارت قطراً ، عرض لها الثقل فأخذت تهوى من أعلى السحاب ، وتلتئم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كبيراً ، فإن عرض لها برد مفرط في طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبخرة إلى الهواء البارد ، فإن كانت كثيرة صارت ضباباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل ، ولم تجمد نزلت طلاً ، وإن الجمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإن كان البرد مفرطاً أجمده البخار في الغيم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد يجمد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق ولذلك لا يكون له وقع شديد مثل ما للمطر والبرد .

ويعلل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التي تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيتموج بها الهواء وتحدث الرياح ،

وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم ترددها الحركة الدورية إلى أسفل فيتموج بها الهواء وتحدث الرياح ، يقول وربما يكون سبب الزوينة التقاء ريحين مختلفي الهبوب ، فتمنع إحداهما الأخرى عن الهبوب ، فتحدث بسبب ذلك ريح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الحالة ، إنها تحدث من أجزاء صغيلة صغيرة ، تحدث في الجو ، وأحاطت بنعيم رقيق لطيف ، لا يستر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصغيلة ، شعاع البصر إلى القمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيئ منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيئ ، فيسرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرأة إذا كانت صغيرة لا يرى شكل المرنى فيها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فترى دائرة مضيئة هي الحالة . وأما قوس قزح ، فأنما يكون إذا حدثت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية من نزول مطر أو بخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقابل ، ووراء تلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استدير الناظر الشمس ، ونظر إلى تلك الأجزاء صارت الشمس في خلاف جهة الناظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس لكونها صغيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءاً ، لكونها أجزاء صغيرة فكل واحد يؤدى ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، بحيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فللكها ، لكانت تلك الأجزاء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فترى قسيماً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجواني ، وأغلب الأوقات لونها مركب من ثمانية ، وقد نرى فيها بعض الأوقات أصفر أيضاً .

قفاه ، وفه على صدره وله ثمانية أرجل ولكانه بابان أحدهما إلى الماء ، والآخر إلى اليبس ، والسقنقور ، قال ابن سينا انه رول مائي يصطاد من نيل مصر ، وقال غيره انه من نسل التمساح ، وذكر في خصائصه عجبا والسلحفاة حيوان يرى وبحرى وهو مانسميه الآن برمائي قال قد تكون عظيمة جداً حتى يظنها أصحاب المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جداً من حيوانات البحر وأسماءه .

ثم عاد أبو عبد الله إلى وصف الأرض ، وذكر اختلاف آراء القدماء في هيئتها ، واستدارتها ودورانها وعرض لآراء فيثاغورس في هذا الشأن ، ويقول انها في شكلها مستوية الجلب من جميع الجهات ، وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما شمالي والآخر جنوبي ، وقسم كلا منهما إلى أقاليم منه المعمور وغير المعمور لفرط البرد مثلاً ، وقال ان هذه الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهمية . وضعها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ليعلم بها حدود البلدان مثل افريدون والاسكندر وأردشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سببها الأدخنة والأخرة التي إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب لا يكون فيه منافذ ومسام ، فإذا قصدت البخارات الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، نهز منها بقاع الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المحموم ، عند شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبو عبد الله في ذكر فوائد الجبال ، وقال انها رواسي وأوتاد ، وقال ان وجودها يحصر البخار المرتفع من أغوار الأرض ، ويمنع الرياح أن تسوقها ، إلى أن تبرد فينزل مطراً وتلدجاً ، قال والجبال في

وعرض القزويني للبحار ومياهها وعجائبها ، فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض وبحر الصين وجزائره الكثيرة العجيبة ، منها جزيرة الرانج ووصف أشجارها وورودها ناقلاً عن محمد بن زكريا ، وجزيرة راسي ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ، وأطوران ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى خرشنة أكبر من الحمام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة ذراع ، وسمكة الاستدارة كل سلحفاة عشرون ذراعاً ، وسمكة « الأطم » وجهها كوجه الخنزير ، وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كخلفة البقر تلد وترضع ثم انتقل أبو عبد الله إلى بحر الزنج وقال هو بحر الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة المنشار ، وسمكة البال وغيرها .

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ما ليس له رثة منها ماله رثة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة لبدنه ومفاصل مناسبة لحركاته ، وجلوداً صالحة لوقايته ، فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدفية صلبة ، لا يعمل فيها الشيء الحاد ، أو فلولسية أو ما شاكلهما غطاء ووقاية وجعل لبعضها أجنحة وأذنانا ، تسبح بها في الماء ، كما يطير الطائر في الهواء ، وجعل بعضها أكلا وبعضها مأكولا وجعل نسل المأكول أكثر لبقاء أشخاصها ، ثم ذكر بعض حيوان الماء وعجائبه وخواصه على ترتيب حروف المعجم ، واستشهد بآراء الشيخ الرئيس الرازي وغيرها فذكر أرنب البحر ، وألبس ، وإنسان الماء والباليات والتمساح والتنين والدلفين وقال انه حيوان مبارك ، إذا رآه أصحاب المراكب استبشروا ، وذلك انه إذا رأى خريقاً في البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغيرة مخدرة جداً ، والدماور - سمكة مباركة ، يحبها البحريون ، والصيداودن ، والسرطان حيوان لارأس له وعينه على

أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قلاها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأوشال ، وتبقى فيها مخزونة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقة هي العيون ، تسبح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحيوان والباقي ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة رتبها على حروف المعجم ، وتحدث عن مواضعها وارتفاعاتها ونباتها وحيوانها ومعادنها منها جبال الشان وابن قيس ، وأروند وأسيرة وآتر ، واندلس وهجنة والبرانس ، ونيسون ، ونير ، حراب ، وجوش ، الحارث ، وحرا والحيات ، ونهوند ، ورحنوى ، والرقم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والساق وشيام الصور والصفاء وشكران ، وصقلية ، وطوزسينا والطير ، وقاسيون ، وقدفد وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من بلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآنه ، وجيحون ، وحصين المهدي ، ودجلة ، والذهب ، والرس وزور وشاف ، وصقلاب ، والمعاصي ، والفرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، ثم سؤاله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجميع مياهها في باطن الأرض ، ثم ابتناها بداتها أو منحها الأولى عين والثانية بر وأن منها حارة وباردة وغنصية وشبية وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما لبعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، ووادان ، وجبل ملطبة ورأس الناعور ونهوند وزهر وشعيرم وطبرية والعقاب ،

وغرناطة وعرنة ، والفترات وقراور والمشقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بر أبي كنود وبابل وبدر وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودماوند ، وذروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها .

ثم تصدى أبو عبد الله - كما يقول - للنظر في الكائنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي النبات ، وإن كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنبات ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية ، ومثل هذا الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغيرها .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قدامى الكيائيين من أمثال جابر والرازي ، قال هي أجسام متولدة من الأنخرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون متطرفة ، أو غير متطرفة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد والأسرب والخراسين ، والتي لا تكون متطرفة قد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية الصلابة كالياقوت ، والتي تكون في غاية الصلابة قد تنحل بالربوبات كالزرنينج والكبريت ، والأجسام السبعة إنما تتولد من اختلاط الزئبق بالكبريت على اختلاف في الكم والكيف ، وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أتمد وأسفيداج والبورق وتدمر وتوتيا وجزع واسمر أنجوني وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والحطاف ، والسم ، والسامور ، والغار ، والعاج ، والقمر ، والمطر والكلب ، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقيق ، وعنبري وعطاس ، وحجر قلطار ، وقلقديس ، وفيهار ، وفيافوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن يحرق حتى يصير ماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعناه جاذب النبت والمشم ، وهو صمغ شجر الجوز الروى وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهب ، ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونطرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أبو عبد الله في ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها في علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بآراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بين المعادن والحيوان بمعنى أنه خارج عن نقصان الجمادية الصرفة التي للمعادن وغير واصل إلى كامل الحس والحركة اللتين اختص بهما الحيوان وقسم النبات إلى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو بمثابة الحيوانات العظام ، والنجم بمثابة الحيوانات الصغار ، ثم تكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبه صلب جداً ، والآس ، والأترج والاجاص ، وأزورخت ، وأم غيلان وهي شجرة من عضاة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حبها أكبر من الحمص مائل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهني ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف والبهق ، والبطم فمرتها الحبة الخضراء ، والبلسان شجرة توجد بمصر دون غيرها في عين شمس وذكر لدهنها منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتوب والتوت

والتين والجميز والجوز وخسرودار ، شجرة عظيمة جدا خشبها خولنجان ، والخروع والخلاف شجرة الصفصاف خشبها خفيف جداً ، والخوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ، إذ طالت مدتها تفتت جوفها وتبقى ساقها عجوفة ، والرمان والزيتون والسرور والسفرجل والشاهبلوط ، والصندل والصنوبر والضرو والطرفا ، والعرعر والعشر والعفص والعناب ، والقيبراء ، والغرب والقسقي ، والفلفل ، والقرنفل ، والقصب ، والكافور ، والكرم ، والكمثرى واللبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والنبق ، والنخل ، والورد ، والياسمين ... وقد اختط القزويني لنفسه خطة لم يحد عنها في وصف هذه الأشجار والنباتات ، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلاً عن ابن سينا أو غيره ، وكثيراً ما يورد بعض القصص الذي يؤيد ما يذهب إليه من آراء ، ولا مراء في أن القوائد الطبية التي ذكرها يحتاج بعضها إلى التجريب ليثبت نفعه أو يسهل أمره .

ثم تحدث عن القسم الثاني من النبات وهو النجوم وقال النجم كل نبات ليس له ساق صلب مرتفع مثل الزروع والبقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وقد اهتم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان القار ، والأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والاسفناخ والاسقيل وهو بصل القار والاشترغار والاشنان وهو الحرض الذي يفضل به ، والافنتين والاقحوان والبابونج والباردنجوم ، والبادروج ، والبفسنج والبهار والبش والرمس والثوم والجاورس وهو الدخن والجرجير ، والجزر والحرف وهو حب الرشاد والحرف والحرملة والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنطة والخبزاي والحريق والخردل والخس والخشخاش ، قال وعصارة المصرى منه تسمى أفيونا والخطمي والخيار والخيري والدفلى والرازيانج والرياس والريحان والزعفران

والساذج والسذاب ، والسلق والسمسم والسنبل والسوسن والشب وشجر مريم والشعير وشقائق النعمان والشلجم والثونيز والشليم والشيخ والصعتر ، والطرخون وعدس وعنب الثعلب ، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقناد والقناء والقنب والقنيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنة والكرأوية والكزبرة والبلاب ولسان الحمل والصف واللوييا والتيلوفر والتاردين وناخواه ونرجس ونسرين ، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطين وهو القرع ، وقد نسب القزويني القوائد الطيبة لابن سينا والرازي وغيرهما .

وعندما انتقل أبو عبد الله الى الكلام عن الحيوان ، قال انه في المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجمادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بمحصول النثر والنمو وفوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهي للحيوان الذي جمع بين النثر والنمو والحس والحركة .

وقد خالف القزويني بعض من تقدموه من العلماء العرب في عدم ذكر الأشعار التي وردت في وصف هذا النبات أو ذلك الحيوان ، وإنما على الأقل لم يذكر الكثير منها ، وإنما كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلاً عن أنه جامع معلومات وخاصة الطيبة ، والوصفات ، فهذا فيه جلاء للبصر ، وذلك مدر أو مقو أو ما أشبه من توصيفات ، ينسبها أغلب الأمر الى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفي كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما ذهب إليه لدى قارئه .

وعلى هذا النحو من لطف في السرد ، ودقة في الاستقراء والوصف ، عالج القزويني الإنسان ، ووصف أعضائه عضواً عضواً ، ووصف الغضاريف والأعصاب والشرابين والأوردة ، والجلد والأعضاء

الداخلية من دماغ وورثة وقلب وكبد وطحال وسرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها . ثم انتقل القزويني إلى وصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شتى ، لتحاذي بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إليها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلل صغر أذن الفرس ، وكبر أذن الحمار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع المساء دون ما يكفي الحمار لصفاء حس الفرس ، وكدورة حس الحمار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحمار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطردها الهوام عن بدنه ، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السير صلبت حوافرها ، يمكن المشي الكثير عليها ، وليكون سلاحاً دافعاً للعدو ، فان كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تنفي بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لا حافر له ، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلاً بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاء ، وله خصال حميدة ، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، والبخل متولد من فرس وحار ، إن كان الذكر حاراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحمار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحمار ، وكذلك صوته ومشيه بين الفرس والحمار ، ولا شك في عقمها ، والحمار حيوان خلد الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشى بطريق لا ينساه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنها الصبر على التعب والجوع والعطش ، والنبات ، قال عن « الإبل » حيوان عظيم الجسم شديد الانقياد ، ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقدمه إلى حيث شاءت ويتخذ على ظهره

بيت يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله ومشروبه وملبوسه ،
والوسادة والملحظة والتمركة ، كما في بيته ، ويتخذ
للبيت سقف ، وهو يمشى بكل هذا ، وربما يصبر على
الماء عشرة أيام ، وإنما طولت رقبته ليستعين بها على
النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ،
لنكون الرقبة مناسبة للقوائم وليلغ مشفره سائر جسده
بحكه به وكذلك تحدث عن البقر والبقر الوحش
والجاموس والزرافة والضأن والمعز والظبي والإبل
وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن
خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات
العلاجية لبعض أعضاء هذا الحيوان أو ذاك .

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع
ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ بابن آوى
ثم ابن عرس والأرنب والأسد وهو أشد السباع
قوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبه وأهولها صورة ،
لأنه لا يهاب شيئاً من الحيوان ، ولا يوجد حيوان
له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والبير
حيوان هندي أقوى من الأسد والثعلب والخنزير
والدب والدلق والذئب والساذ حيوان على صفة الفيل
إلا أنه أصغر منه جثة ، وأعظم من الثور وللسنجاب
والسنور وسنور البر ، والسرباس والضيع وقال ،
والفهد والفيل حيوان ظريف بهي نبيل رشيق والقرود
والكركدن والكلب ، حيوان شديد الرياضة كثير
الوفاء ، دائم الجوع والسهل يخدم كثيراً ويدفع
للصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه
إذا اتبع الظباء يعرف التيس من العز ، يتشم مواضع
الصيد والنمر ، والنامور حيوان وحشي نفور له قرنان
كالمنشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطير ، آلتها أجنحتها ، ومن
العجيب أن طيران الطير في الهواء ، وعدم سقوطه
والهواء أخف منه ، وهو أثقل منه ، فلما اقتضت
هذه الآلة خفة الجناح والجلطة نقص منها أعضاء

كثيرة توجد في غيرها من الحيوانات التي تلد
وترضع ، وتخف عليها النهوض ويسهل الطيران
كالأسنان والأذان والكروش والجلد التخين ، وإذا
تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدمه إلى أسفله كنسبة
يمينه إلى شماله ، فإن كان طويل الرقبة تطول
أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ،
قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف
الرجلين كالزرايزر والعصافير ، ومن الطيور
ما أعطى العجب في لونه كالطاووس والبيغاء والنعام
وأني براقش ، ومنها ما أعطى في خلقه كالخام ،
ومنها ما أعطى في حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها
ما أعطيت العجب في تركيب أعضائها كالديكة والقاتل
والكراكي والنعام ومنها ما أعطى في صفته كالخطاف
والقوطة والقنبرة ثم أورد القزويني طائفة من الطيور
رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفاتها ومميزاتها
وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرني
شيء من خواصه فأورد (أبو براقش) طائر حسن
الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، في
حجم اللقلق يتلون بالأحمر والأخضر والأزرق
والأصفر ، و (أبو هارون) طير في حنجرته أصوات
مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ،
لا يسكت بالليل البتة ، ويصبح إلى وقت الصباح ،
والأوز والبازي ، أشد الجوارح تكبراً وأضيقها خلقاً
ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والبيغاء ،
حسن اللون جداً ، والشكل ، أكثرها أخضر اللون
وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض
ولسانه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا
أرادوا تعليمها وضعوا امرأة في قفصها ويتكلم أحد
خلف المرأة فتعيد ما تسمع وتعلم سريعاً ، والبلبل
كثير الألحان ، واليوم ذليل بالهار ولكن بالليل
لا يقدر عليه شيء من الطيور و « الحباري » قالوا ما في
الطيور أشد بلهاً منها ، لأنها ترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة - طائر خسيس يقبله أكثر الطيور ، والحمام هو الطير المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة . وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلا يزال يصعد وينظر حتى يرى شيئاً من علامات بلده ، والخطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بين الطيور وقال إن بصره ضعيف يسوءه شعاع الشمس ، يشبه الفأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان وللأنثى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والديك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجباً بنفسه ، يبشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثير التناج محذب الظهر مبشر بالربيع ، والدجاجة والرخمة والزاغ ، والزرزور ، والزمج والسماى ، والصقر والشاهين ، والشفتين ، والشقراق والصاف ، والطاووس ، والظهوج والعصفور والعقاب والعققي والغراب والغرنيق ، من طيور الماء القواطع والغواص والفاخنة والقيج والقنبرة والقمرى والقوقيس والكركى والكروان والقلق ومالك الحزين والمكاء ، والنمر سيد الطيور ، والنعامة والمهدد والوطواط والبراعة .

وقد تناول القزوينى كل طير فى فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الخواص ولعله شائع العامة فى ذكر بعضها ، وأن أيد كلامه فى بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولسنا ندعو إلى تجريب ما قاله فى العصر الحديث ، فهذا يبقى لمن يعربد فى سكره فيتأدب . وذاك مرارته تطعم للصبي فيحسن خلقه . وهذا عظمه يعلق على الصبي فيبقى محبوباً ، وذاك رماده يزيل بياض العين وهذا يكتحل به فيزيد فى حدة البصر ، وهذا مرارته تزيل الغشاوة والظلمة من العين اكتمالاً ، وذاك مرارته تقطر فى الأذن تزيل الطرش وهذا الطير لسانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسقط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم للصبي يأمن

الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التى تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحتها دليل ، ولا أظن القزوينى قد قام بإجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزوينى بالنبات ، فهذا خشبه ينقع فى كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء من ذكرها ، واكتفيت ببرد عينة منها .

ثم عرض القزوينى لنوع آخر من الحيوان أسماه الهوام والحشرات ، قال انه لا يمكن ضبط أصنافه لكثرة ، وبين رأيه فى حكمة الخالق فى وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضة والأفعى والبرغوث والبعوض ، وقال انه على هيئة القمل ، وكل عضو خلق القمل فلبعوض مثله مع زيادة جناحين ، والثعبان ونقل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ما ذكر خمسة أذرع ، وأما الكبار فمن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والخراطين والخفساء ودود القز ، وديك الجن والذباب والرتيلا ، وهى دويبة تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلحفاة ، وهى حيوان برى بحرى أو كما نقل اليوم برمائى والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأر ، والفراش والفسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل - ويتابع القزوينى ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التى ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به بحد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك يزيل الحمى ، وغيره يقوى البدن ... إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء منها ، فأغلبها لم يقم عليه دليل فاما انه شائع العامة فى اعتقاداتها ، أو أنه حكى حكايات ليست يقينية ، ومبلغ يقينه فى بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أو الرازى أو غيرهما بعض هذه الوصفات .

ثم اختتم أبو عبد الله كتابه بخاتمة خصصها لحيوانات

كتابه في دار الكتب الشهيرة في العالم . وقد اهتم المستشرقون بدراسة أعمال القزويني وإضافاته إلى علوم الفلك والنبات والحيوان والجغولوجيا .

وللقزويني كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منها آثار البلاد ، وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض الأحداث التاريخية ، وكتاب آخر يشبه خطط المقرئ في فيه وصف رائع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز لكتاب أبي عبد الله القزويني ، تعطى القارئ فكرة عن طريقة عالمنا العربي في البحث ، ومنهجه في التأليف والسرد ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين بالمعرفة الموسوعية ، فيجمع العالم في كتاب واحد أشتاتاً من المعارف عن البحار والجبال والأنهار والكواكب والكوكبات والأسماء والحيوانات والنباتات والحوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل ما يذكر من معلومات وهي ألوان من المعرفة تدلنا على أن عالمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة مما يجعله بحق أحد العلماء العرب الذين يعتز بهم على مر العصور والدهور .

عجبية الأشكال ذكر بعضها في أقسام ثلاثة مثل يأجوج ومأجوج ، وأمة بجزيرة الزنج ، وأمة بجزيرة الرامني فهؤلاء رؤوسهم رؤوس الناس ، وأبدانهم أبدان الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل والملاحظة الحسية ، وفي قسم ثان تكلم عن حيوانات مركبة من حيوانين مختلفين كالبعول من الفرس والحمار وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع ، وثالث بين الكلب والذئب يقال له الديسم ، وفي القسم الثالث تكلم عن العمالقة والأقزام .

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، كما كتبه أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني ، وقد لفت هذا الكتاب أنظار طلاب العلم في الشرق والغرب على السواء ، لوفرة مادته وسلاسته في العرض ، وقد طبع على هامش كتاب حياة الحيوان للدميري ، ثم أعيد طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية وطبع في لبيزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية ، وطبع في باريس في أوائل القرن الماضي ، كما ترجم إلى اللغة التركية ، ونشر بها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من

روح القوانين لمنتسكيو

بقلم الدكتور حسن شماعة سبغان
أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - تمهيد

لقد كان كثير من النقاد يعدون «روح القوانين» أعظم مؤلفات ثلاثة قادت الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى فى القرن الثامن عشر ، أما المؤلفان الآخران اللذان أسهما فى هذه القيادة للفكر فى القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعى للأديب المشهور بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) ورسالة فى الأعراف لثولير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) . وكان منتسكيو جده فخور بكتابه الذى كان يمثل ثمرة أبحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره فى طبعته الأولى بالمثل اللاتينى المشهور "Prolem sine matre creatam" أى «طفل مولود بلا أم» . ولقد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يؤلف عن القوانين وروحها يجب ألا يظهر إلا فى دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التى تسود بلداً من البلاد هى شرط أساسى لصدور مثل هذا الكتاب إذ هى بمثابة الأم التى تؤدى إلى نشأة هذه المؤلفات ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين « بلا أم لأنه ألف فى فرنسا التى لا تتمتع - فيما يرى المؤلف بأية

حرية . ولكن لفيها من النقاد يعتقد أن منتسكيو أراد بكتابه هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يرسم فيه خطى أى مفكر أو فيلسوف سابق عاينه وأن ليس ثمة نموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ، وهى كبرياء وخيلاء لا يتميز بهما منتسكيو وحده بل يتصف بهما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التى يقع موطنه بها . على أننا - كما نرى - نعتقد أن من الخطأ أن يعتقد مؤلف أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفات السابقة عليه ، إذ يعترف منتسكيو نفسه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات القديمة والحديثة وأعجب بكثير منها مما كان له أكبر الأثر فى تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذا أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذى خلده اسم مؤلفه والذى كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلاً للفكر الاجتماعى والسياسى فى العصور الحديثة . ويندر أن نجد مؤلفاً يمثل ثمرة حياة علمية بأكملها مثل كتاب روح القوانين الذى يمثل حقاً بالنسبة لصاحبة كتاب العمر . حقاً إن منتسكيو قد ألف مؤلفات لاحصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

والاجتماعية ، ولهذا سنبدا هذا المقال بملخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم نتقل بعد ذلك إلى تحليل كتاب روح القوانين ونقده وأخيراً سنعرض للأثر الكبير الذي تركه هذا المؤلف الضخم وآراء العلماء فيه

٢- أهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمي شارل دي منتسكيو لأسرة ذات تاريخ طويل في خدمة البلاط الفرنسي ولقد ورث لقب البارونية عن جده ، إذ كانت التقاليد تقضى بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضائي لبرلمان جين ، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ، لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلوّه في الترتيب رئيس « ذو قلنسوة » وهو شعار الرأس كان يلبسه القضاة أثناء تأدية وظيفتهم كما كان يلبسه كبار الموظفين ، ولا زال هذا الشعار مستخدماً إلى اليوم في كثير من الدول . وكانت وطنية الرئيس ذي القلنسوة تورث ، شأنها في ذلك شأن كبير من الوظائف التي كانت تباع وتشترى وتورث وتوهب مثلها في ذلك كمثل الأموال العقارية والمنقولة . وقد ورث منتسكيو هذا اللقب أيضاً عن عمه جان بانست الذي كان قد ورثه بدوره عن جده منتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩ أي قبل الثورة الفرنسية بمائة سنة وربى في مدرسة كان يشرف عليها جماعة تسمى جماعة الخطابين oratoriens وهي جماعة ذات نزعات متحررة تجديدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ . ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقد حصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس في القانون من جامعة بوردو ثم ذهب لباريس ليعرن على مهنة

بينها مؤلفات شهيرة اقترن بها اسم المؤلف مثل « رسائل فارسية » و« ملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » وخطبه الافتتاحية في برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكبير الذي أزمع تأليفه والذي سلخ في كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول في هذا الشأن مدام دي لامبير التي كانت صاحبة متسدى أدبي مشهور في القرن الثامن عشر لحجاية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتي كانت بمثابة أم روحية لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر « من إفساح الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن يخلد اسمه ويرفعه مبعجلاً على ممر القرون المستقبلية ^(١) . ولما كان كتاب روح القوانين يدور - كما سنرى - حول القوانين والعادات والتقاليد التي تسود المجتمعات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد في باب الدراسات الاجتماعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التي رأى فيها فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن ينبع ذلك بزيارات يقوم بها للمجتمعات الأدبية المختلفة حتى يرى التباين بين طبائع المجتمعات المختلفة رؤيا العين ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا ، حتى يكون على بينة في كتابة مؤلفه .

ولإذا كانت مؤلفات أي مؤلف تعكس في ناحية من نواحيها على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؛ بل والعائلية التي كانت تكتنف حياة صاحبها ، فإن « روح القوانين » بعد أصدق مرآة للظروف التي كانت تحيط بصاحبه في حياته العائلية والسياسية والاقتصادية

(١) رسائل منتسكيو

J. Dedieu ; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

المحاربة ، وهناك اتصل بالأوساط والمستديرات العلمية وسيدات المجتمع الرفيع مثل مدام دي لامبير ، ثم فنتنل والأب سان بيير وقرأ « رحلة شاردان » في بلاد القرس في طبعها التي صدرت سنة ١٧١١ ثم « ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذي ترجمه جالان Galland وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم في باريس محمد رضا بك أكبر الأثر في تأليفه لكتاب « رسائل فارسية » الذي ألفه سنة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيو في الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لا يعرف حدوداً لاسياً بعد أن انضم لأكاديمية بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداء الرأي وفعلاً أنشأ معملًا بالأكاديمية وبدأ يجرى تجارب على الحيوانات بغية هدم نظرية الحيوانات الآلية التي سادت القرن السابع عشر وهي النظرية التي كانت تذهب إلى أن الحيوانات لا نفوس لها وأنها مجرد آلات متحركة الصنع فلا تتألم ولا تشعر كالإنسان . وكان معجباً بالقرن السابع عشر بحسبانه قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب ، إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلي وديكارت (العالم الفيلسوف) وباسكال (العالم لا الأدب) وهويجنز ونيوتن ، لا قرن كورني ورأسين وموليير الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله بعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وخيال في خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة الرومان إزاء الدين ، ويقول في هذا المقام « إن العجب عملاً الفيلسوف كما تملأه عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التي تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد فالدراسات التشريحية التي أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور - فيما يرى النقاد - في تشكيل الفكر الديني عن منتسكيو . ولقد لجأ منتسكيو للدراسات

العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التي تنبئ عليها العبادات والتقاليد وهي التي سيستعين بها على تفسير كثير من الظواهر التي تعرض لها في كتابه الكبير « روح القوانين » وكتابه عن « الرسائل الفارسية » سنة ١٧٢١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنتها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذي كان يزمع تأليفه ، إذ ألف في نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها ، وهو فيما يرى كثير من النقاد « الأصل البعيد » لروح القوانين .

وفي سنة ١٧٢٥ خطب وهو رئيس لبرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثر كبير في الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الأنجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلا تفرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا في تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضي في كل منطقة يحكم بحسب عادات وتقاليد في شيء كبير من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الروماني وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القانون الكنسى أو القوانين التي كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالغالة أو القوط . ونقد منتسكيو في خطبته بقاء القضاء وتأخير البت في القضايا « من حفيد إلى حفيد حتى يقضى على آخر فرد في أسرة تعة » . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكيو سواء في خطبه البرلمانية أو في أحكامه أثر جبار في توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى اصلاح القضاء الفرنسى ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتح جلساته بقراءة خطبة الإفتتاح التي ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ما تم من إصلاحات

قضائية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى بها منتسكيو .

وفي سبيل نقده لبعض العادات الخلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولا سيما حياة المتديبات ترجم قصة « معبد أفنيدوس Le Temple de Gnide » سنة ١٧٢٥ وهي لمؤلف يوناني قديم غير معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة يحمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الحيانة ويرفع من شأن الحب الصافي والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين ، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » سنة ١٧٣٤ ونجده هنا يضع منهجاً خاصاً لدراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكتنا سنجدها كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذي يبدو أنه كرس حياته كلها ليوثقه بقصد تحليل اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثيق بالعلماء والأدباء والمعاصرين له سواء في فرنسا أو في الدول الأخرى من أمثال ريامير وديدرو وفولتير وبيل ومويرنوى وميران ، كما أصبح صديقاً حميماً للفيلسوف المشهور هلفسيوس وفنتل ، ونشأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورة أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٢٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته ل إنجلترا سنة ١٧٢٩ . والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٢٨ ، بزيارة للنمسا وإيطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وإنجلترا ، درس فيها خلال ثلاثة أعوام عادات هذه البلاد وتقاليدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحديث

عنها في مذكرات ومؤلفات فقد بعضها ، واتخذ من « المادة الخام » ومن المعلومات التي جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التي لا تحصى عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن إنجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضمان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل اللساتير الحديثة فيما بعد .

وبعد عودته من رحلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبير . وبعد إخراجه لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك مؤلفاً ضخماً بعنوان « أفكارى » نشر بعد وفاته . ثم ترك عدداً لا يحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت سنة ١٧٥٥ .

٢ - كتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليفه لهذا الكتاب إلى جانب مشاهداته ومحاورته مع عدد لا يحصى من المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات تخص بالذكر من بينها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون ، والسياسة لأرسطو والحجرات والأعمال الأخلاقية لبولتارخس والأمير لماكيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور ، وفي المواطن لهوبس وبحث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأمم لبوفندرون وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النالة الفرنجة لوتمان وشروح على كتاب النظم لجستيان تأليف افارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبعثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكملها إذ يقول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب « انى

الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلا من اسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى في نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حتى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآرائه ومعارضين لها ولكن رجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وچانسانيين قدنقدوا الكتاب نقداً مرا ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثار النظم السياسية والهيئة الطبيعية على نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل تلك النقاط كانت - فيما يرى رجال الدين - تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون (أورجال الدين الجدد كما كانوا يسمون أحياناً) بياناً اتهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدبر الكون على أساس عقلى صرف بدون اعتقاد في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا يختلفون عن أصحاب مذهب التأيية والوحي théisme ولا نكاد نجد أديباً أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقد الموضوعى أو بتحجيد ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيو سنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه « دفاع عن روح القوانين » ، كما كان المؤلف في كتابه الأصلي يتنبأ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شيء كبير من الاعتدال ، وفحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهم عليه رسمياً . وأخذ ديبان الملتزم العام للضرائب في فرنسا في دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفي سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أى قائمة الكتب المحرمة قراءتها .

أستطيع القول بأننى استغرقت فيه حياتى كلها ، إذ عندما انتهيت من دراساتى القانونية وضعته وسط مؤلفات القانون فبدأت أبحث فى تلك المؤلفات عن روح القانون ، فأجهدت نفسى ولم أصنع شيئاً ذاقيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئى وهى جد بسيطة . ولو أن مولفاً غريباً قام بنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكننى أعترف أن العمل فى هذا الكتاب كاد يقتلنى ، إننى أريد أن أستريح ولن أعمل شيئاً بعد ذلك^(١) ويقول استاروبنسكى معلقاً على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوانين كانت موجهة نحو هذا العمل الذى كرس له كل جهوده والذى ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الانجليزى جون لوقه الذى قال « إن الانسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكى يستطيع أن يفيد من النصف الآخر » إذ قضى أوقاناً ثمينة فى الردد على المتديبات والملاهى فى الرحلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق انشغوى وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان يمثل نصف وقته الذى « أضاعه » لكى يفيد من النصف الآخر بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريباً أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره فى النهاية إلى املاء الأجزاء الأخيرة منه ، مما يفسر علاجه لنفس الموضوع أحياناً فى فصول متعددة قصيرة حتى لا يثقل على الكاتب الذى يسجل ما على عليه .

وكان كلما كتب فصلاً أو جزءاً عرضه على أصدقائه ولاسيما مدام دى لامبير التى استشارها فى معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب دارجنسون d'Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملاً فى جنيف سنة ١٧٤٨ فى مجلدين من القطع

(١) عن

Jean Starobinski ; Montesquieu par lui-même.

قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء^(١). وبعد التصدير تأتي الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهي التي ستقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد^(٢) إلى ثلاثة أقسام : القسم النظري ويشمل الأبواب الثمانية الأولى والقسم العملي ويشمل الأجزاء من التاسع حتى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسميه متفرقات ويشمل بعض أجزاء متفرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الخصوص الأجزاء من السابع والعشرين حتى التاسع والعشرين، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب .

٤ - القسم النظري من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف في هذا القسم موضوعات مجردة، ففي الجزء الأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول « إن القوانين في أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ؛ ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى ، فللأمة قوانينها وللعالم المادى قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان والحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه . والقوانين أياً كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر في بعضها بعض ؛ ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادئ الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد - كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التي تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضروري .. ويحمل متشكبو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر التي تسود العالم لقدرية عمية ، إذ كيف يمكن أن

ويحتوى الكتاب على تصدير يأتي بعده واحد وثلاثون باباً أو جزءاً ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول في مجموعها ستمائة وخمسة . وقد وضع المؤلف لكتابه عنواناً طويلاً يعطى للقارىء ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآتى : « في روح القوانين ، أو في الصلة التي يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم في كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارتها ... الخ » . وفي التصدير يتوسل المؤلف إلى القارىء ألا يتسرع في الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به « إن لي رجاء أخشى ألا يتحقق ، وهو ألا يحكم قارىء عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأن يقبل القارىء هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يفهم فكرة المؤلف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب^(١) . ثم يقول « لقد خبرت الناس أولاً ووجدت في هذه الأشكال المتباينة ، بشكل لا نهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساكين بمحض أهوائهم . فوضعت المبادئ العامة لسلوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها في سر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتائج لتلك المبادئ العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أهم منه . ولما اتجهت لدراسة العصور القديمة بذلت الجهد في استخلاص روح مبادئها حتى لا يشكّل على الأمر فأعتبر من قبيل المتشابهات حالات مختلفا بعضها عن بعض ، وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشابهة ، إنني لم أستخلص مبادئ

(١) نفس المرجع .

(٢) قارن

C.A. Fusil : Montesquieu, pages choisies
"L'Esprit des Lois", L. Larousse.

(١)
"Esprit des Lois", édition Firmin-Didot et Cie,
sans date, p. 1.

وهي الطبيعة التي سنشير إليها في هذا المقال عند ذكر نصوص من روح القوانين .

نتصور أن تخلق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة .
وهناك إذن عقل مبدئى وهو الله والقوانين عبارة عن
العلاقات التى توجد بينه وبين الموجودات المختلفة فيما
بينها وبين بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص فى أنه
خلقه وفق قواعد وضعها هو وهو يحفظه ويصونه وفق
نفس القوانين التى خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى
والحال هذه مسود بقوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده
واستمراره ، أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين
من القوانين نوع طبيعى وهى القوانين التى تشتق من
طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك
القوانين التى كانت تسود الإنسان البدائى قبل تكوين
المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب
التعاقدى أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر
بمرحلة طبيعية وكان فى هذا متأثراً بهوبس ولون على
وجه الخصوص ، ففى هذه المرحلة مثلاً كان الخوف
يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من
الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات
عدوانية ، كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث
عن الطعام والحفاظ على حياته والانجذاب الجنىسى ...
كل تلك تمثل عيّنات من القوانين الطبيعية ، ويبدو أن
منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً مانسميه
اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين
فهو القوانين الوضعية التى يضعها الإنسان لنفسه بعد
تكوين المجتمعات ، وإذا كانت القوانين الطبيعية
مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصدرها فإن القوانين
الوضعية لما كانت صادرة عنه فأنها متبعة حسب
ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فمنها
قانون الأمم الذى ينظم العلاقة بين المجتمعات . والقانون
السياسى الذى ينظم شئون الحكم ، والقانون المدنى الذى
ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض ... الخ . ولما كانت
القوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تربط العقل
الأول وأولاه بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المختلفة

بعضها ببعض فإن مؤلف روح القوانين يتلخص فى
البحث فى العوامل التى تؤدى إلى تغير هذه العلاقات
سواء بين الخالق والمخلوقات أو بين المخلوقات بعضها
وبعض من جاعة لأخرى ومن عصر لآخر .

ولقد بحث منتسكيو فى فلسفة السابقين والمعاصرين
فلم يجد حلاً يشفى غلته فوجد خليطاً من المذاهب
والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من
زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به ، فعلماء القانون وعلى
رأسهم الرئيس داجسو d'Aguesseau الفرنسى
ينهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة
خاصة لسلطة عليا متحركة فى المجتمع ومشبعة بتلك
الفكرة ، والقانون الوضعى ليس فى هذا المعنى إلا
تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن
الحاكم الذى يتولى السلطة والذى يعد نظرياً بمثلاً لله فى
المجتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه فى حكمه وهو إذ
يتصرف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ، مستهدفاً من
ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو بعد
مستول أمام الله عن هذا التصرف . وقرب من هذا
ما ذهب إليه سينوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن
العالم يسير بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فيزيقية
كانت أم إنسانية إنما تعتمد على الإرادة الإلهية ، ولم
تكن مثل تلك التفسيرات لتروق فى رأى منتسكيو
الذى كان مشبعاً بالروح العلمى والذى كان يهدف إلى
إيجاد تفسير علمى لاختلاف القوانين ، أى تفسير
يقوم على منهج علمى يستند إلى المشاهدة والتجربة
والاستقراء ، فى حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد
على أسس دينية ميتافيزيقية غامضة وإلى جانب هذه
المذاهب الدينية وجد منتسكيو فريقاً من رجال السياسة
والقانون يستندون إلى أسس أخلاقية وذلك مثل
جروسيوس وبفندورف وباريراك ، ويذهب هؤلاء إلى
أن فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعى ، فهناك

نموذج من العدالة وهو نموذج مثالي يرجع إليه كل المشرعين في تشريعاتهم ، وهذا النموذج المثالي ليس مصدره الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ، وهو يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد الكائنين في مجتمع واحد ، ولتنظيم العلاقات بين المجتمعات المختلفة ، وهذا النموذج هو ما يسمى بالحق الطبيعي . والإنسان يشعر بهذا الحق الطبيعي بشكل تلقائي كأنما ولد الإنسان مزوداً بحاسة تجعله يفرق بين العدل والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدي أزلي لا يتغير بتغير الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح مسألة تفسير القوانين مسألة بحث مدى التطابق بين القوانين السائدة في المجتمعات المختلفة والقانون الطبيعي . ولقد تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردها من الزمن حتى سنة ١٧٣٠ ولكنه وجدها هي الأخرى نظرية ميتافيزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى أصحاب المذهب التعاقدى ولا سيما مذهب هوبس الذي تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه ينادى بحكم الطغيان الذي كان منتسكيو يشعر من بشاعته . كما أن نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضع مبادئ فلسفية عامة مما كان ينفى مع منهج منتسكيو في البحث القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت في ضم منتسكيو إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا بمثابة نور أدى منتسكيو إلى المنهج العلمي السليم للدراسة مشكلة القوانين في أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو الإيطالي جرافينا Gravina الذي كان ينصح الباحثين في الدراسات القانونية بأن يضعوا في اعتبارهم أن المشرعين عندما يشرعون إنما يأخذون في اعتبارهم الأول اختلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد

التي تسودها والوسط الجغرافي الذي تعيش فيه (١) والثاني هو الفيلسوف الألماني أوتو إفرارد O. Everard الذي نادى بضرورة الاعتماد عن التفسيرات التوكيدية أو الدجماطيقية ، والبحث عن « دوافع القانون » التي تتلخص في فائدة الدولة وعقلية الشعوب والصادات والأفكار السائدة فيها والعدالة الطبيعية . أما الثالث فهو اللورد الانجليزي بولنجبروك Bolingbroke الذي قال بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ والروح الهام في كل دولة عند التشريع لها . وكان أن انضم منتسكيو إلى رأي هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو يبحث عن سر اختلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه على القوانين الوضعية مقتصرأ فيها على القوانين السياسية والمدنية ، أما قانون الأمم الذي ينظم علاقة الدول بعضها ببعض فإنه ثابت لأنه يرتكز على ركيزتين الأولى ضمان السلام بين الأمم والثانية ضمان الاستقرار والبقاء لكل أمة . ولكن ماهي العوامل التي تتوقف عليها القوانين السياسية والمدنية السائدة في كل مجتمع ؟ ثمة - فيما يرى منتسكيو - فئتان من العوامل : عوامل أخلاقية أو اجتماعية تنحصر في العامل الأخلاقي الأول وهو شكل الحكومة الذي يتخذه المجتمع ، وعوامل قزيقية تنحصر في العامل الفيزيقي الأول وهو المناخ الذي يسيطر على الإقليم ثم تأتي بعد ذلك بقية العوامل الأخلاقية والفيزيقية لكي تدور حول هذين العاملين الرئيسيين ، فالقوانين تتعلق تعلقاً ضرورياً بنوع الحكومة السائدة والمبدأ الذي تقوم عليه ... كما تتعلق بالعوامل الفيزيقية كالمناخ ونوع الأراضي والموقع والمساحة التي يشغلها المجتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية التي يمنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان وميول الشعب وثروته كما تتعلق أخيراً بعضها ببعض (أى كما تتأثر القوانين بهذه العوامل تتأثر

كذلك بعضها ببعض) وبالمصدر الذي صدرت عنه وغاية المشرع من سننها والموضوعات التي تنظمها (١) ولا تؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بل بدرجات متفاوتة ، فالعوامل الأخلاقية تؤثر بدرجة أكبر من العوامل الفيزيائية ، ذلك « أن العوامل الأخلاقية - فيما يرى منتسكيو - تشكل الطباع العامة للأمة وتحدد نوع روحها العام بدرجة أكبر مما تفعل العوامل الفيزيائية » ، ويؤكد الفيلسوف هذا المعنى قائلا « إن النظم والمعادن والتقاليد والأخلاق تستطيع أن تتغلب بسهولة على قسوة المناخ » . والعوامل الفيزيائية والأخلاقية التي تكشف مجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هي تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتقويتها أو إضعافها ، حتى أننا نجد في كل عصر « جيلاً من القوانين » يختلف عن جيل العصر السابق أو اللاحق ، إذ ثمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بني الإنسان . وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها .

وإذا كانت هذه العوامل هي الأسس التي ترتكز عليها القوانين فإن منتسكيو يتناولها بالتحليل ، كلا منها على حدة .

ب - القوانين وعلاقتها بالحكومة في طبيعتها ومبادئها

ويبحث منتسكيو هذه النقاط في الأبواب من الثاني حتى الثامن . ويقول في مبدأ الباب الثاني إن الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكية وطفاني . وهذا التقسيم كان محل نقد عنيف من العلماء لأن الطفاني لا يعد شكلاً قائماً

(١) روح القوانين الكتاب الأول الفصل الثالث

بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكية والطفاني لكي يحمل حملة شعواء على الحكم الطفاني بدون أن يسيئ مع ذلك إلى البلاط الفرنسي الذي كان يقوم على الحكم التحكيمي ، والحكم الجمهوري - في رأي منتسكيو - هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكي هو الذي يتولى الحكم فيه شخص واحد وفق قوانين واضحة الحدود لا يتعداها ، أما حكم الطفاني فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهواؤه وعواطفه . والحكم الجمهوري على نوعين : فإما أن يحكم الشعب أو من يمثلونه وفق قواعد نيابية خاصة تلك هي الديمقراطية وإما أن يكون الحكم في أيدي فئة من أغنياء الشعب وتلك هي الأرستقراطية . وفي الديمقراطية يستطيع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حكم الشعب باسم الشعب ، أما في حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور في طبقة معينة أو عدة طبقات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطي هو ذلك الذي يقرب قدر الامكان من الحكم الديمقراطي . أما الحكم الملكي فهو الذي يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها اختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً يحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر في الحقيقة في النظام الملكي الاقطاعي الذي ساد معظم الشعوب الأوروبية في العصور الوسطى ، حيث كانت هيئات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبين الطفاني ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك - فيما يرى الفيلسوف - ولا حدود لسلطانه ولا رادع لتصرفاته . إذ « لا نبلاء بلا ملك ولا ملك بلا نبلاء » ، إذ في هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

طاغية^(١) أما في حكم الطغيان فإن الطاغية يخلق بجانبه بعض الأمراء «الكسالى الجهلاء ذوى الشهوات التي لا تحدّها حدود». ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيراً يحمل الأعباء اسماً ؛ بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضي نزواته ورغباته باسم ذلك الوزير .

والقوانين تحت الحكم الجمهورى ترتكز على التفصيلية لأن من يضعون القوانين هم أنفسهم الخاضعون لها والمتحملون لمسئوليتها والتفصيلية هنا تعنى التمسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتضحية المصالح الفردية إزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فإن أى خطأ في قوانين الدولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قرارهم أما الحكم الملكى فأساسه الشرف وثقة الشعب في ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الخوف والرهبة لأن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء للطاغية الذى يبقى حكمه متركزاً على هذه الرهبة من جبروته وسلطانه^(٢) .

وإذا كانت تلك هى الأشغال المختلفة لنظم الحكم فإنها تؤثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التى تنظم الحياة الاجتماعية ففى قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربي في مواطنها هذه المبادئ التى يقوم عليها النظام الأساسى أى غرس مبادئ الفضيلة أو الشرف أو الخوف بحسب ما اذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن اذا كان لنظام التربية والتعليم هذه المهمة فإنه بالنسبة للنظام الجمهورى ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكى والطغيانى ، وذلك لأن من السهل على الطاغية أن ينشر الخوف والرهبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر القسوة في العقاب ، والوحشية في

معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التى تؤثر فيها وتؤثر بها ، فمن الميسور على الحاكم أن يخلق جوّاً نفسياً يؤدى الى الثقة في شرفه والطمأنينة الى حكمه^(١) . أما في حالة الحكم الديمقراطى فإن توفير الفضيلة أى تدريب الأفراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضجون بصالحهم الخاص في سبيل الصالح العام - كل هذا ليس شيئاً ميسوراً . وكذلك يؤثر نوع الحكومة في القوانين الأخرى التى لا تتعلق بالتربية والتعليم ، فهو يؤثر على القوانين التى من شأنها أن تطمئن الناس على أشخاصهم وأموالهم حتى تستقر الأمور في المجتمع وحينئذ لا بد من سن القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عقوبات خفيفة عادة تحت النظم التى أساسها الفضيلة أو الشرف : أما في النظام الطغيانى القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشية غير انسانية . كما يؤدى الشكل السياسى للدولة الى سن قوانين تحمى الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى يخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلا ضمان . أما في النظامين الجمهورى والملكى فتسن قوانين تحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التى لا تتناسب مع قدرته المالية ، على أنه من الملاحظ - فيما يرى منتسكيو - أنه كلما كانت الحكومة ديمقراطية تقوم باصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نضع ما يأتى كقاعدة عامة : « في مقدور الحاكم أن يجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية المحكومين » . ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً باسماء منتسكيو قوانين الترف lois somptuaires^(٢) . فالترف في أية دولة من

(١) الباب السادس .
(٢) الباب السابع .

(١) الباب الثانى الفصل الرابع
(٢) الأبواب الثالث والرابع والخامس .

الدول انما يكون نتيجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمة ترف لأن الترف يأتي من تمتع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه الممتنع أو المترف من ثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف قليل أو معدوم - في رأى منتسكيو - في الدول الديمقراطية أو الجمهوريات التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً ان كل انسان يجد كفايته بلا زيادة ولا نقصان وبحيث لا يكون لديه من الثروة الزائدة ما يجعله يترف على حساب الآخرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هي التي يسودها حسن التوزيع في الثروة وعدالته ، وهذا هو السر في أن الأفراد في كثير من الجمهوريات القديمة كانوا يطالبون دائماً بإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع الثروات فيها أكثر من مرة أما في الجمهوريات التي تسير على النظام الاستقراطي كبعض المدن الإيطالية واليونانية فإن الارستقراطيين في بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحتم عليهم الاعتدال في الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن الثروة كانت تكسب في أبهى الارستقراطيين ويحرم منها الشعب ، وفي بعضها الآخر ولا سيما عند اليونان كان الارستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاهية الشعب في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية وشتى المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الارستقراطي لأن الارستقراطيين يتحملون عبء الثروة والفقر على السواء . أما في النظام الملكي فقد تصدر قوانين تحد من الترف لتوفير التقود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة الترف من صفات النظام الملكي لأن النظام الملكي بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف في الثروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن يجدوا عملاً ويموتون جوعاً . وكذلك يوجد الترف في دولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن

الترف في دولة النظام الملكي يكون نتيجة طبيعية لمتنع الأفراد بحريتهم . أما في دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أذلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مثل هؤلاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينهبون الفرصة ويستغلون هؤلاء العبيد الآخرين . لاسيما وانهم يعيشون ليومهم بلا أمل في الغد غير المضمون ولذلك يحاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف في أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحث في جميع أنواع القوانين التي تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسي القائم فيها على أن النظام السياسي ككل شيء آخر قابل للفساد إما بطول « الاستعمال » أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، « الملكية تتحول بالفساد إلى طغيان حاكم واحد والارستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينما يؤدي فساد الديمقراطية إلى طغيان الشعب »^(١) فالسبب الأول مثلاً في فساد الديمقراطية هو أن يفقد الناس روح المساواة التي يجب أن تسود بينهم ، ومن ناحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا زاد التمسك بروح المساواة عن حدود معينة ؛ إذ في هذه الحالة سيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل وبذلك يرى من الخطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من حقه أن يعصيه ، فتضيع الثقة بين الناس وتضطرب المقاييس وتنتشر الفوضى^(٢) .

٥ - القسم العملي :

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

(١) الباب الثامن

(٢) يراجع في ختام شكل الحكومة كتاب (منتسكيو كرجل

سياسي

W. Struck ; Montesquieu als Politiker, Berlin, 1933.

وعدم إلزامه بفعل ، لا ينبغي أن يفعله « وأكبر ضمان الحرية السياسية هو في مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث تستقل كل منها بالتشريع وتنفيذ القوانين والقضاء على التوالى ولا تتدخل في شئون السلطين الآخرين . ويعزى إلى منتسكيو الفضل الأول في نشر هذا النظام الذى نقله عن النظام السياسى الانجليزى مع بعض اصلاحات أدخلها عليه^(١) ، فأصبح مبدأ فصل السلطات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم ديمقراطى في العصور الحديثة . فالحرية السياسية يجب أن تكون مقيدة وفى حدود القوانين السائدة وذلك « لأننا لو أبحنا لكل مواطن أن يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القوانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » . وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذى يعيش في ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذى يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك « بل إن الحرية تبدو في بعض الأحيان غير متفقة مع حالة بعض الشعوب التى لا تستطيع تحملها والتى لم تعود على التمتع بها ، كالمهوء النقي إذ يضر أحياناً بمن كانوا يعيشون في أماكن تكسوها المستنقعات » ، وفى هذه النقطة وفى الكلام عن الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حد ما استعمارياً . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية في شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ « إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلاً لدى كل رجل ذى سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد في المجتمع من رجل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، وليس والحال هذه ثمة ضمان لتحقيق الحرية أو

الحكومات وعلاقتها بالقوانين السائدة في مجال التعليم والعقوبات والرّف ، ثم فساد الأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثانى يعالج مسائل هى بطبيعتها أقرب الى العمل منها إلى النظر فيعالج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسى والاسترقاق المنزلى وقوانين الدفاع والمهجوم في الدولة ، وأكثر المناخ في تشكيل القوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهى موضوعات أقل في جفافها من موضوعات القسم الأول (النظرى) وأقرب إلى مشكلة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أن موضوعات القسم الأول يميل أكثر إلى وصف ما هو كائن فعلاً بينما موضوعات القسم الثانى لا تقتصر أحياناً على ما هو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيث أن كلا القسمين يبحث في موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التى تشكل القوانين في كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعات القسم الثانى في شئ من التفصيل :

١ - الحرية السياسية

يتكلم منتسكيو في البابين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو بوصف أنهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضمان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان ، ثم ينتقل بعد ذلك لبحث في علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التى تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من الباب الحادى عشر حتى الباب الثالث عشر . والحرية في رأيه لا تعنى أن يفعل الفرد كل ما يريد ، ففى المجتمع الذى تسوده قوانين لا يمكن أن تعنى الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ،

(١) لقد خصص منتسكيو الفصل السادس من الباب الحادى عشر لدراسة الدستور الانجليزى ونقده

يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذى يقرض السلسلة التى تحول بينه وبين الهجوم على المارة فى الطريق والحاكم الذى لا دين له بالمرّة كالأسد الخفيف الذى لا يشعر بحريته إلا عندما يهجم ويفرس . فالدين الذى ينادى به منتسكيو يهدف إلى « استئناس الأفراد » أكثر مما يهدف إلى إخضاعهم لعناية الهيئة .

ب — علاقة القوانين بالمناخ :

ولم يكن منتسكيو أول قائل بأثر العوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقاليد والقوانين السائدة فى المجتمع ، بل سبقه إلى ذلك كثيرون فنحى بالذكر منهم أبقراط فى رسالته « عن الأجواء والمياه والأمكنة » وأفلاطون فى كتاب القوانين وأرسطو فى كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وابن خلدون عند العرب الذى يتحدث فى انقصر الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر وكثير من أمولهم ثم عن اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم » وفى العصور الدينية نجد مالبرانس وبودان القرنين وما كيا فى الإبطالى والطبيب الانجليزى الشهير جون أريثوى ومنذ القرن التاسع عشر نشأت مدرسة بأكلها تدعى مدرسة البيثوين Environmentalists (١) تقوم

على بيان مدى تأثير النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس وتزعم هذه المدرسة العالم الألمانى رنسل Raetzel ويبحث منتسكيو هذا الموضوع فى أبواب خمسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى الباب الثامن عشر . فالعادات والنظم والقوانين تتأثر بالمناخ السائد فى الإقليم ذلك « أن الناس فى المناطق الباردة نقل حساسيتهم لأنواع السرور ، على حين تكبر هذه الحساسية فى المناطق

استمرارها فى أى من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إليها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إيجاد نظام سياسى لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخص فى توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ « لكيلا يستطيع أى ذى سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور بحيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادله » وذلك على غرار الدستور الانجليزى . فالسلطان يجب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة فى اختصاصاتها ستكون مضطرة بحكم حركة الأشياء للعمل سوياً فى انسجام ووثام . فننتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً بحساب دقيق ما جلبت عليه من شر وخير ونظر إلى القوى التى تسيطر على الحياة السياسية ووضع لها توجيهاً سليماً يكفل تعاونها وانسجامها ، ولكى « نصل إلى حكومة معتدلة لا بد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها ، أى تقوم بعمل ما يشبه الرافعة فى العالم الفيزيقي حيث نجد قوة فى جانب تعادله مقاومة فى جانب آخر »

ويستعان فى تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجنائية التى تبين لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الدينى فى تهذيب الأخلاق وتمسك الأفراد بالفضيلة التى هى فى إطاعة القوانين « فن المفيد جداً أن يعتقد الناس فى وجود الله لأن فى نكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد (أى لضياح حريتهم) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصيانهم وتمردهم ... والحاكم الذى يحب الدين ويخشى الله هو كالأسد الذى يخضع لليد التى تمنحو عليه أو الصوت الذى يهدته . والحاكم الذى

(١) تراجع فى هذه النقاط مؤلفاتنا عن تاريخ الفكر الاجتماعى وأسس علم الاجتماع ، ومنتسكيو .

الضعيف ، وذلك مع ميل للاستعباد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ - كما سنرى - كما يرجع كثيراً من للنظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يزجج الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذى يودى في النهاية الى اشاء تلك النظم وتثبيتها ، فثلاً تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء في المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة في الدم وهى النسبة التى يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الخمر المناطق الباردة بالعكس لتبخير نسبة من الماء الزائد في الدم بسبب عدم وجود العرق . ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمناخ السائد في شبه الجزيرة وقال « ان القانون الإسلامى الذى يحرم شرب الخمر هو قانون مناسب لمناخ البلاد العربية^(١) وان كان الخمر لم يحرم عند العرب الا في العصر الإسلامى ، وذكر أفلاطون وأرسطو أن الخمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة في العصور القديمة^(٢) .

ح - المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى :

ويمضى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى في بعض المجتمعات^(٣) والرق المدنى هو النظام الذى يجعل من حق شخص تملك شخص آخر بحيث يصير السيد المطلق لحياته وأمواله . ويميز منتسكيو بين الرق المدنى والرق السياسى ، والرق السياسى هو ما يشاهد في الدول التى تتبع النظام الطغىاني حيث يصبح الأفراد عبيداً مسترقين للطاغية ، وبعد أن يبين منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الرومانى كأسرى الحروب والمدن الذى لا يوفى دينه وأبناء الأرقاء يبين كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معين

(١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاشر

(٢) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

(٣) روح القوانين الباب الخامس عشر

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمى في المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع بنفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الألم نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة (الله) قد أراد أن يكون الألم متناسباً في شدة مع ما يحدثه من اضطراب في الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة للشعوب الشمالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والريقة فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم^(١) فالمناخ وهو أثر فيزيئى ضخم لا شك فيه على الأعصاب والعضلات الإنسانية ومن ثم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها إلى عوامل مناخية ، وعلى ذلك يجب أن تكون القوانين السائدة في المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة ! ومحاول منتسكيو في عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء في الجسم الإنسانى وما به من عصاراات وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه « فقرة الناس أو حيويتهم مثلاً تكون أكبر في المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يودى إلى نتائج ضخمة إذ يكون لدى الأفراد ثقة أكبر في أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورغبة أقل في الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسى والشك والخداع ! ولكن هذا في المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحياناً من الانتفاع في بعض المناطق بحيث يصير الجسم بلا قوة .

وتنتقل الضربة العقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية الأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً !! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم انتأثر بالعقاب المعنوى وتأنيب

(١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

سام مطيعاً لأبيه فبارك الله له في أولاده ، فهي في أصلها آية تحث على طاعة الوالدين واحترامهما .

د - الاسترقاق العائلي والمناخ (١)

والاسترقاق العائلي نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ، أشبه بشيء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل في تعدد الزوجات وتطليق الرجال للنساء وطردهن وجسهن وفرض الحجاب عليهن . ويذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائد ، ففي المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة بسرعة أى في سن الثامنة أو التاسعة فتزوج البنت وهي طفلة ثم تبلغ سن الشيخوخة في سن العشرين . وعلى ذلك لا يتوفر للنساء في تلك المناطق العقل والجمال في آن واحد فالبنت تكون جميلة في سن المراهقة أى في سن ثمانى سنوات ولكنها تكون مجردة من العقل .

وعندما تبلغ سن العشرين وتبدأ مواهبها العقلية في أن توثق قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر ثم القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش في تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجمال والعقل كليهما لازم لكى تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولا يغنى الجمال عن العقل في سن الثمانى سنوات كما لا يغنى العقل فيها عن الجمال في سن العشرين . ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثانية وثالثة ورابعة لأن المرأة تفقد جمالها بسرعة ولأن الرجل عادة أبطأ من المرأة في الوصول للشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا في المناطق الحارة ، أما في المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لسن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل والمرأة .

أما في المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

لأهل دين آخر ، ويحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبنية أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو يحول السادة إلى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم وتزعاجاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أى عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما ياعد بينهم وبين الأعمال الفاضلة التي يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأقطار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود في أفريقية !!! إذ أن استرقاقهم ضرورة لا بد منها - فيما يرى - لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوروبي !!! كما يعلل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعياً أن السلالات السمراء لا نفوس خيرة لها ، فلا نستطيع أن نفهم - كما يقول الفيلسوف المتحيز - أن الله الذي هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة في جسم أسمر تماماً !!! ثم يسوق البراهين على أن الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستنداً إلى ما يسود هذه الشعوب من عادات غريبة !!! ويختتم كلامه هنا بخاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية ، أننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشعوب أناس والا لبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحيين ! ، وهو هنا يشير إلى التفسيرات الخاطئة التي فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم السمرة ويؤكد - رهنا موضع التفسيرات الخاطئة - أن السمرة وجلبوا ليخدموا البيض . وهذا أبعد ما يكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التي تقول « كتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء » لا تعنى - في رأينا - أكثر من أن حاماً لما عصى أباه لم يبارك الله له في أولاده فكبت عليهم الذلة بينما كان

برودة الجو في احتساء الخمر بينما نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعة للدفاع عن نفسها ومن هنا نجد لها عقلاً راجح وبالتالي يكون لها السيطرة في المجتمعات الباردة المناخ . ولقد نجح الدين الاسلامي - فيما يرى منتسكيو - في الانتشار في المناطق الآسيوية والأفريقية لساحه بتعدد الزوجات الذي يتفق مع مناخ تلك الأقاليم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لا تسمح إلا بزوج واحد ونجحت بالعكس في الانتشار في أوروبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأوروبي ! على أن ثمة عاملاً آخر يؤدي إلى انتشار تعدد الزوجات في المناطق الحارة ، وهو أن لوازم الفرد المعيشية فيها أقل من لوازمه في المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث في المناطق الحارة يفوق كثيراً أنجاب الذكور وبالعكس في المناطق الباردة وعلى ذلك يسود نظام تعدد الزوجات في المناطق الحارة في توفر عدد الإناث .

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات - فيما يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسية ولما كان النساء في الجو الحار - كما رأينا - لا يتمتعن بعقل راجح في حالة تمتعهن بالجمال كان لزاماً على الرجال أن يعدوا لهن « أقفالاً » ويحبسون خوفاً عليهن ! وذلك بدلا من اللجوء إلى غرس مبادئ الأخلاق الفاضلة في نفوسهن ، فالحجاب أو منع الاختلاط يقوم مقام المبادئ في البقاع الحارة .

وبمثل تلك الطرق يبرهن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسي مرتبط بالمناخ الذي يسود الإقليم^(١) والاسترقاق السياسي بمعنى وقوع دولة تحت حكم أخرى تنصرف في شئونها كما يعني حكم الطغيان الذي يخضع فيه ملاين الأشخاص لزوجات فرد واحد . والاسترقاق السياسي يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تؤدي بالأفراد

(١) الباب السابع عشر

إلى التكامل والضعف الجسمي وجمود الملكات العقلية مما يؤدي إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ في المناطق الباردة . ومن هنا نجد - فيما يقول منتسكيو - الشجاعة والتيقظ في المناطق الباردة والجبن والاستكانة في المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخياً تحت سيطرة الاستعمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستبدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخها الطويل لثلاث عشرة غزوة كبرى منها غزوات الاسكيتيين والميديين والفرس واليونان والرومان والعرب والمغول والتتار... الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهي غزو الرومان والأقوام المتبربرين وغزوات شرلمان ، ثم النورمنديين وثمة سبب آخر فيزيقي أدى إلى الاسترقاق السياسي في المناطق الآسيوية وسيادة النظم الديمقراطية في أوروبا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ فيها امبراطوريات كبرى مترامية الأطراف لأن معظم أراضيها منبسطة والجبال الموجودة بها لا تغطيها الثلوج إلا نادراً ، ثم إن جزءاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل تؤدي إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة امبراطوريات واسعة ولذلك يجب أن يكون الحاكم طاغية حتى يستطيع السيطرة على تلك البقاع المترامية الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع الأشياء .

أما في أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة في اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً طبيعياً جعل من الضروري نشأة حكومات في الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نشأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف في طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لا يستطيع ضمّه

إليها أو إخضاعه . وبمثل هذه الطريقة يبرهن منتسكيو على أن للقوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها المجتمع (١).

هـ - القوانين وعلاقتها بالمبادئ التي تكون الروح العام في المجتمع (١)

والروح العام *Esprit général* يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ الحكومة السائدة .. والعادات والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة ، فمثلاً نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان ... ونجد هنا أن منتسكيو قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي سيقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دوركايم في فرنسا وفندت في ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام بمثابة تيار فكري عام يسيطر على المجتمع وهو يختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم فلا يصطلحون من التشريعات ما يتنافى معه لأنه يمثل اللبنة العام للمجتمع فالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشياً مع هذا الروح وإلا فشل وأنى بعكس المقصود منه . فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن إصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالروح العام وعلى ذلك

سيكون مثل هذا القانون تعسفياً ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها .

« فإذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة » . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شديداً للمناخ ومن هنا نجد أن ثمة شعباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها ومن هنا تنتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق الباردة ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه ميليل الفكر ، إذ بعد أن يوصي المشرعين بضرورة احترام العادات والتقاليد والروح العام نجده يضع للفصل الخامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا نصه « في أن المشرع السبيء هو الذي يشجع مساوئ المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوئ ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع يجب عليه أن يعمل على مكافحة ما يكونه المناخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعي الهند والصين ونستطيع أن نوفق بين رأي منتسكيو في هذه النقطة إذا تذكرنا أنه يفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظيم سلوك المواطن من حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي ومدنى معين بينما تتجه العادات إلى تنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يعيش في جماعة من بني جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينما تقوم العادات على الاستيلاء والإغراء ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن النواحي التي ينظمها المشرع

(١) الباب الثامن عشر .

(٢) الباب التاسع عشر

بقوانين يجب أن يراعى فيها القضاء على مساوىء المناخ
بينما الواحى المنظمة بعادات وتقاليد يجب ألا يتدخل
فيها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية
ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحسنى وبشكل طوعى
لا إكراه فيه .

و — علامة القوانين بالدين السائد في المجتمع. (١)

وكنا نود أن نعرض لرأى منتسكيو في الدين في
شيء من التفضل لولا أنه قد غلب عليه التعصب
الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بينه وبين
المنهج العلمى السليم ، واقد حمل منتسكيو على بيل
Bayle الأديب الفرنسي الشهير الذى كان يرى
أن الشخص المفكر لوجود الإله خير من الشخص
الذى يعبد الوثن وكان يبل معروفاً بنزعته ضد الدين
إذ كان في الواقع مبشراً بكثير من فلاسفة القرن الثامن
عشر للملحين «والمتحررين» من سلطة الدين أمثال
فولتير ، وكان منتسكيو يؤمن بأن التدين بأى دين
«خير ألف مرة من عدم التدين إطلاقاً» . وينتقل
منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقوانين
السائدة ، فيدعى أن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم
الديمقراطى بينما الأديان الأخرى تتفق مع حكم الطغيان
ويسوق كتمليل لذلك أن المسيحية حرمت تعدد
الزوجات ومن ثم سمحت للحاكم بأن يكون أكثر
صلة بالناس .

أما الأديان التى تسمح بتعدد الزوجات فإنها تؤدي
إلى قمع صلة الحاكم بالناس وهذا هو السبب في
انتشار المسيحية في أوروبا لأنها تتفق مع النظم
الديمقراطية التى تسود تلك القارة بينما انتشرت الأديان
الأخرى في آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد في
تلك القارة ، وأخيراً يوازن بين المذهب البروتستانتي

والمذهب الكاثوليكي فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكي
يتناسب مع النظام الملكى بينما يتلاءم البروتستانتى مع
النظام الجمهورى .

ولما كانت الشعوب الشمالية في أوروبا تتميز بروح
الاستقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب
أوروبا فإنها لم تتردد في اعتناق البروتستانتية لأنه مذهب
يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية، إذ لا تعرف
البروتستانتية التنظيم الكنسى التصاعدى في مشكلة الحاد
الصارم كما تعرفه الكاثوليكية، ولا تعرف تلك الرئاسات
التصاعدية التى تنتهى بالبابا ، وكل تلك الصفات تتفق
مع النظام الجمهورى بينما تعلق دول جنوب أوروبا
بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسى الذى يتناسب
مع تدرج الملكية والرئاسات التى تسود فيها . ثم يدرس
منتسكيو الشعور الدينى دراسة مستفيضة أدت به إلى
استخلاص بعض القوانين فهو مثلاً يذهب إلى أن
التعلق بالدين يزداد كلما ازدادت الطقوس التى تفرض
على أتباعه لأن كثرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد
والإيمان الذى يعتنقه ويستتج قانوناً آخر وهو أنه لما
كان الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب
بالخوف فإن الديانات التى قالت بالجنة والنار والثواب
والعقاب في حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد
أكثر من الديانات التى لا تقول بحياة أخرى يسودها
العقاب والثواب ، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان
التي لا تعرف ديانتها الثواب والعقاب في حياة أخرى
لا تتمسك كثيراً بديانتها إذ تركها بمجرد التبشير لتعتنق
المسيحية أو الإسلام مثلاً . وتلك هى بعض أمثلة
من بين كثير من الأمثلة التى يبين بها العلاقة بين الدين
والقوانين .

ز — نواح أخرى

وبمثل هذا الأسلوب يبين منتسكيو في أبواب شتى
كأبواب الثامن عشر والعشرين والثاني والعشرين والثالث

(١) اليابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والتربة، ثم التجارة ثم النقود والسكان - يرس علاقة القوانين بهذه النواحي مستنتجاً استنتاجات على درجة خطيرة من الأهمية أحياناً : فمثلاً إذا كانت الأرض قابلة للزراعة فأنا نجد السكان مشغولين بمصالحهم الخاصة ولا يكون لديهم أى اهتمام بتحقيق حريتهم مما يجعلهم أسهل انقياداً للحكم الطغياني ، بينما إذا كانت الأرض جديباء لا يجد السكان ما يشغلهم عن تحقيق حريتهم ، كما أن هذه الأرض لا تكون عادة مطمعا للغزاة وبذلك تسود عند أهلها الشجاعة والعزة والتمسك بالحرية .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش usure والربا ذى الفائدة المعتدلة Prêt à intérêt ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثاني لأن « النقود علامة ورمز للقيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التى يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء يمكن أن تشتري وتستأجر ، على حين أن النقود التى تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر بدون أن تشتري ، ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المجتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التى سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مبيناً أن الضرائب تقل أكثر فى ظل النظم الديمقراطية منها فى ظل العبودية والديكتاتورية .

٦ - قسم المتفرقات

ويبدو أن منتسكيو قد أضاف أبواب هذا القسم بعد الانتهاء من تأليف كتابه لأنه يعالج فى عدة الأبواب موضوعات متفرقة . كما أنه يقتصر فى هذه الموضوعات على مجرد السرد دون استنتاج

نتائج منها أودون دراسة لروح القوانين وهى الغرض الأسمى من تأليف كتابه . ثم إن هذه الأبواب لا أهمية لها الآن خاصة ، لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففى الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية فى فرنسا فى عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى الفصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام الموارث عند الرومان ، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية فى فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يؤثر من قريب أو بعيد فى تشكيل القوانين .

واقدر كان المؤلف يستعين بمئات الأمثلة من النظم المختلفة التى كانت سائدة عند القدامى ومجتمعات العصور الوسطى والحديثة ليدلل بها على صحة استنتاجاته فكتاب روح القوانين من هذه الناحية موسوعة كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلماء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذى يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الإطلاق .

٧ - آراء العلماء فى روح القوانين

لقد اختلف العلماء - كما هى العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولا سيما كتاب روح القوانين الذى كان المؤلف يستهدف فيه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجتماعية لافى فرنسا وحدها بل فى جميع الدول . ولذلك نجد ميسار Mussard وزير جمهورية جنيف آنذاك ، والذى لعب دوراً ضخماً فى سبيل نشر كتاب روح

القوانين ، يقول « إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالمياً ، ذا دراية بجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم^(١) ويقول مواطن منتسكيو الفرنسي فرنه Vernet بمناسبة قراءته لروح القوانين ، مخاطباً المؤلف « إنك فرنسي ومواطن عالمي صالح ، فكم أعطيت للجنس البشري في كتابك من دروس ! ! إننا نجد في روح القوانين أشياء نافعة بقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشري^(٢) . ويؤكد ذلك المفكر الطلياني تشاري P. Cerari الذي يخاطب منتسكيو قائلاً « إن ملاحظاتك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إل مستوى الكمال والسعادة بالقدر الذي يستطيعه كل منها . لقد اكتشفت نظاماً وسط الخليط اللانهائي غير المنظم للأهواء الإنسانية . وإنك لتوحى إلينا بأراء تحمل في طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الخبرة التي تسود كرتنا الأرضية » . والواقع أن مؤلفات منتسكيو على العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذي فيه أفر ما تكون نشراً لروح الحرية والمناذاة بالإصلاح الإجتماعي ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لأرائه . لذلك كان اللورد بولكلي الانجليزي يثنى عليه لنقده للدستور الانجليزي ، وهو النقد الذي أدى إلى إصلاح كثير من نواحي هذا الدستور وأدى إلى تثبيت الحياة الديمقراطية في إنجلترا ، إذ يقول بولكلي « أما عن الصورة التي رسمتها للدستور الانجليزي فلإنها تبدوا صحيحة في كل جزء من أجزائها . ويرى هذا الرأي نفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر مني ، والفصل الأخير من الجزء الأول (يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

الدستور فحسب ، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك^(٣) ويقول دالمبير في مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقرية مؤلفه وفضيلته ويتقدم العقل البشري في قرن سيعد منتصفه فترة خالدة في تاريخ الفلسفة^(٤)

وإلى جانب ذلك نجد كثيراً من العلماء والمفكرين ينقدون منتسكيو فقولتير بالرغم من ثنائه على روح القوانين في عدة رسائل ، يحمل على نقص استقراء منتسكيو في كثير من رسائل أخرى ، فيقول في رسالته إلى أوى « إذا أردت أن تحقق ما ذكره منتسكيو من نصوص فلأنك لن تجد منها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذي كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يتم كتابته ، إذ زعم أن منتسكيو لم يفعل شيئاً أكثر من وصف الحالة القائمة فعلاً ، وهو بعمله هذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية ! ! ! إذ وصف هذه المجتمعات بخيرها وشرها وبما تحتوي عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجير هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هو العالم كما كان يحكم وكما يحكم الآن » . فإذا يفيد الناس من ذلك . ويعتقد هلفسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو في ذلك الكتاب الذي استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرسية السياسي والفيلسوف الفرنسي المشهور لرأي هلفسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهاها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فيها وهو أن الكتاب بعد

(١) قارن

R.M. Rayner ; British Democracy, London, 1947.

D'Alembert ; Discours Préliminaire de (٢) l'Encyclopédie.

(١) عن Dedieu ; Op. Cit. (٢) نفس المرجع

وتفكيرها ونظمها ، فابن خلدون مثلاً يدرس في المقدمة الثالثة من الفصل الأول « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ، وفي المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث « في أثر الهواء في أخلاق البشر » وفي المقدمة الخامسة يبحث « في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار » ... الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساؤل عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلدون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التي ذكرها . والواقع أن الترجمات التي صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير لأن هذه الترجمات قد تمت بعد وفاة منتسكيو .

ولكننا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بترجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوي كما أطلع مثلاً على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوي بفضل اتصاله بسفير العجم في باريس وربما يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما بكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وأبقراط وأرسطو في الموضوع . وأياً ما كان السر في هذا التشابه فإنه كان دائماً وما زال محل نقاش بين المفكرين .

أولاً موسوعة علمية كبرى في علم الاجتماع الوصفى sociology إذ يضع فيه مؤلفه وصفاً شاملاً لمئات العادات والتقاليد والقوانين التي سادت المجتمعات في شتى عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التي أظهرت أن النظم الاجتماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هي تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا تقل في وقتها عن القوانين التي تسود العالم المادي فكان منتسكيو بهذا المبشر الأول لظهور علم الاجتماع الحديث ، حتى أن مؤلفاً مثل إميل لازباكسي^(١) قد أطلق على منتسكيو اسم « أرسطو علم الاجتماع » فأثره في إنشاء هذا العلم وفي توجيه المفكرين فيه في العصور اللاحقة عليه لا يقل بحال ما في رأى لازباكس عن أثر أرسطو في الفلسفة والفلاسفة .

٨ - كتاب روح القوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نختم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبير بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المنهج الذي اتبعه كل من مؤلفي الكتابين فمثلاً من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناخ والتربة على ألوان الشعوب

E. Lasbax ; La Cité Humaine, Paris,(١) 1927.



المسالك والممالك للاصطخري

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

بالمؤتمرات في عصرنا الحديث يرحلون إليها ويشاركون فيها .

وكان المهتمون بتقويم البلدان يجمعون وهم في طريقهم إلى الديار المقدسة كثيراً من المعلومات عن الأراضي التي يمرون بها ، فإذا ما بلغوا غايتهم والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند أول بيت وضع للناس ، استمعوا إليهم ودونوا عنهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشيء الكثير عن طريق السماع .

وبجانب الحج اعتمد كثير من الجغرافيين المسلمين في دراساتهم على الرحلة والانتقال في البر والبحر على السواء ، وقرأ الكثير عن رحالة قضوا سنوات طوالاً في السياحة في أنحاء الامبراطورية الإسلامية ، بل وإن منهم من تخطاها فأوغل في بلاد لم يكن قد وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة يعقوب ، وابن حوقل والمسعودي والمقدسي ، والبكري ، وابن جبير ، وابن بطوطة ، وغيرهم كثير .

وينقد المقدسي الكتاب الذين لم يحفلوا بالرحلة والأسفار فيقول عن ابن خردادبة إنه « جمع الغرائب

لم يمض قرن من الزمان على ظهور الإسلام حتى كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فساحا في قارتي آسيا وإفريقية ؛ وكان زمن التوسع والفتح قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقافة ؛ وأدى التوسع السياسي وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة أهمية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامي ؛ وبدأ أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد انتساع رقعة الدولة ، إذ أصبح من الضروري معرفة الطرق التي تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ؛ وكان لابد من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ، فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها مما يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع .

ومن قبل كان الحج يتطلب معرفة بطرق القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسه عاملاً له أهميته في زيادة التعارف بين المسلمين وتبادل المعلومات . فقد كانت مكة ملتقى آلاف من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق . وهم من أجناس مختلفة ولكل منهم بيئته الاجتماعية الخاصة ، ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه

وسألهم عن الممالك ودخلها ، وكيفية المسالك إليها . ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها ، ويقول عن البلخي « إنه اختصر ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال » ثم يشرح منهجه هو في البحث ، فيذكر أنه لم يبق شيء مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق في أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول : « قد تفقحت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقانيين الترائد ، ومع التواقى العصائد . . . وسمت في البرارى ، وتنت في الصحارى ، وأشرفت مراراً على الفرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت في السائم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجبال » والحق أن هذه كلها تجارب حرية بأن تخلق جغرافياً يشار إليه بالبنان .

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عن البلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر في هذه السبيل ، ولم تكن المعلومات التي يرونها هؤلاء وهؤلاء تدون في رسائل مستقلة في أول أمرها ولهذا كانت تندمج أخبارهم في كتب الجغرافية الوصفية . كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التي كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المناخية لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيما نظن كتاب « المسالك والممالك » الذي كتبه ابن خرداذبة حوالي سنة ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) ثم توالى بعده الكتب ، ومنها كتاب بنسب الأسم لأحمد بن الطيب السرخسي (المتوفى سنة ٢٨٦ هـ ٨٩٩ م) تلميذ الفيلسوف الكبير أبي يوسف الكندي وقد ضاع كتاب السرخسي فيما ضاع من تراثنا المجيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة « كتاب البلدان » لابن واضح اليعقوبي الجغرافي المصري الذي ساح في البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات في سنة ٢٨٤ هـ - ٨٩٧ م ثم كتاب « المسالك والممالك » للمروزي (المتوفى في ٢٧٤ هـ - ٨٨٧ م) وكتاب « المسالك والممالك » للإصطخرى موضوع هذا الحديث .

- ٢ -

والإصطخرى هو أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي والمعروف بالكرخي في بعض الأحيان ، وينسب إلى اصطخر وهي مدينة في فارس ، ويذكر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحيرات والمناقع التي تحيط بها حيث كانت تقوم في وادي مرغاب الضيق الذي يسمى الآن وادي « مرو دشت » ، غير بعيد من مدينة برسبوليس القديمة التي كانت عاصمة الأكمنيين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر قامت اصطخر إلى الشمال منها ، بل واستخدمت أطلال برسبوليس في بناء المدينة الجديدة ، ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً في تاريخ الفرس لقيامها في منطقة بعيدة منزلة ، ولهذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحين .

وإذا كنا نجعل تاريخ المدينة التي ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لانعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقي وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من بعده ، وحتى باقوت الحموى الذي اعتمد عليه وهو يصنف كتابه « معجم البلدان » اغفل ترجمته بل والإشارة إليه في كلامه عن بلدة اصطخر مكفئاً بتسميته في مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذى يحفل كتابه بأسماء من هم أقل نباهة من أبى إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل ولد مغموراً ثم اشتهر فيما بعد ، وخاصة إذا كان مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجعل تاريخ وفاته وقد أصبح من المؤلفين المعروفين ولكننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجتمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أى حال . ومن هذه القرائن ما يرويه ابن حوقل فى كتابه « المسالك والممالك » من أنه التقى بالإصطخرى فى بغداد فى سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م . ومنها ما يذكره الإصطخرى نفسه فى إشارة عبارة فى الفصل الذى عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول « ورأيت على باب كسن - صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالخميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند فى أيام مقامى بها ، وأحرق الباب ، وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الباب أبوالمظفر محمد بن لقمان ابن نصر بن احمد بن أسد كما كان من جديد من غير تلك الكتابة » وقد كان أبوالمظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبدالمالك بن نوح بن نصر الساعاتى المتوفى سنة ٣٥٠ هـ - ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لا يزال حياً يرزق فى العقد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار فى هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) ولا نستطيع بعد ذلك أن نحدد أى تاريخ !

- ٣ -

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين يمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسى « فهو لم يدوخ البلدان ولا وطى الأعمال » ولا يحدثنا الرجل عن الرحلات التى

قام بها وهو يجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك فى أنه زار بعض البلدان التى وصفها ونجد فى كتاباته إشارات مقتضية تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : « وليس بمكة ماء جار ، إلا شئء بلغنى بعد خروجى عنها أنه أجرى إليها من عين كان عمل فيها بعض الولاة ، فاستم فى أيام المقتدر أمير المؤمنين » ويتحدث عن الحجر التى كانت بها ديار ثمود الذين قال عنهم القرآن الكريم (وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين) ويقول : « ورأيتها بيوتاً مثل بيوتنا فى أضعاف الجبال » ويذكر أنه رأى فى مدين البئر التى استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت مغطاة لبنى عليها بيت .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، نستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار ديار العرب ، وديار مصر ، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق ، وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث فى كل منها وأى البلاد زارها فى كل إقليم . فإذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس ، موطنه الأصلى التى كان يعرفها حق المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدنها ، وزمومها ، وأحيائها ، وحصونها ، وبيوت نيرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فإن للإصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التى وصفها فى كتابه ، أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا نستطيع أن نقطع برأى فى مدى معرفتها . بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على العقل أو سماع .

بين الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التى نقل عنها ولا يذكر شيئاً عن سمع منهم ، وإنما يكفى بقول بلغنى كذا وكذا ، وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيما بعد لاجل « دى غويه » بتهمة بأن كتابه ليس سوى نسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وهي تهمة لم يعززها

دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولها : أن الإصطخرى أخطأ حينما ذكر فى مقدمة كتابه أن « الغرض منه هو تصوير هذه الأقاليم التى لم يذكرها أحد علمته » وكان البلخى قد سبقه إلى ذلك وألحق بكتابه الذى يصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق عليها ك. ميلار K. Miller فى كتابه « الخرائط العربية » Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يتابع فعلاً على خرائط البلخى ، وكان صادقاً حينما زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقليم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً للبلخى ؛ والذى نرجحه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخى واعتمد عليها فى وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتابه فادعى أنه أول من يخرج مؤلفاً فى وصف الأقاليم على هذه الصورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخرى أشار إلى جهود من سبقه ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل فالأساس الذى اتخذته لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذى سار عليه أبو زيد .

أما الأمر الآخر الذى دعا دى غويه إلى التشكك فى نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض نسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصيل إذ نقرأ عليها « المسالك والممالك (صور الأقاليم) » وهذا العنوان الإضافى هو اسم كتاب البلخى . ولكن هذا لا يكفى شبهة لكن نشك فى نسبة المسالك والممالك إلى الإصطخرى : فصور الأقاليم عنوان ليس وفقاً على البلخى وحده ، وربما يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه يختلف عن كتب المسالك الأخرى فى أنه يعتمد على المصورة الجغرافية ، وأراد أن يبين ذلك فى العنوان : فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان

الأصلى للكتاب ؛ أو ربما لا يكون الإصطخرى مسئولاً عن شيء من ذلك ؛ وإنما ترجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبى زيد البلخى شهرة بين رواد علم تقويم البلدان ، فوضعوا عنوان كتابه مضافاً إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور ليروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

وبجانب هذا كله . هناك من الأدلة المادية ما يؤكد نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الإصطخرى فى بغداد ، ونرجح أن ذلك كان فى نحو سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا ، وأنه عرض عليه كتابه فراجع هو والخرائط بناء على طلبه ؛ ومعنى هذا أن للإصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ؛ ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الإصطخرى يستعج أن يكون جريباً إلى حد أن يعرض على ابن حوقل كتاباً منتحلاً ويسأله لإصلاحه .

ويؤكد المقدسى وهو من أعلام مدرسة البلخى لرسم الخرائط أنه فى إعداد خرائطه قد بذل غاية جهوده ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة بعد أن درس عدداً من الرسوم : منها رسوم أبرهيم الفارسى (الإصطخرى) ويرى أن هذه الرسوم « تدنو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ فى كثير من المواضع .

وأظن أن فى هذا كله ما يكفى للتدليل على أن الكتاب هو للإصطخرى وليس لأحد سواه .

- ٤ -

والإصطخرى كاتب ذو منهج ، وقد بدأ كتابه يشرح هذا المنهج الذى اختطه لنفسه فيقول : « أما بعد ، فإنى ذكرت فى كتابى هذا أقاليم الأرض على

العامة « التي يكتب فيها معظم من تقدمه ، فهو لم يقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، وإنما كان هدف كتابه أن يصف بلاد الإسلام ومنها .

ومفهوم « الإقليم الجغرافي » واضح في ذهن الإصطخري ، فهو لا يعني تلك الأقاليم السبعة التي اصطلح عليها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من الأرض تحكمها دولة بعينها ، وإنما هو منطقة جغرافية ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متميزة ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع أنهما معاً تحت حكم السامانيين ، ويجعل كل منهما إقليماً قائماً بذاته ، ويعمل بين الحين والحين السبب في أنه ضم جزءاً إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول مثلاً : « وضممنا الخقل إلى ما وراء النهر ، لأنها بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خراسان إلى ما وراء النهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهي أقرب إلى بخارى منها إلى مدن خراسان ، ويجعل الإصطخري كلا من بلاد العرب ، ومصر ، والمغرب ، وبحر الروم ، وبحر الخزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها والواقع أن أي جغرافي يدرس ديار الإسلام في العصر الحديث دراسة إقليمية ، لن يختلف مع الإصطخري إلا في التفاصيل .

● ولم يكن الإصطخري موسوعياً يضمن كتابه كل ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجاوز عن ذكر كثير من الأمور التي تحفل بها كتب الجغرافيا العربية « إذ أن ذلك يوجد في الأخبار ، ولا يتعدى على من أراد تفصي شيء من ذلك من أهل كل بلد » :

ومع ذلك فإن كتاب الإصطخري لم يخل من أخبار ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات سمع بها ولعل طرافتها هي التي جعلته يحرص على أن

الممالك ، وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ، وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت كل قطعة أفردتها مفردة مصورة ، تحكى موضع ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ، وما في أضعافه من المدن والبقاع المأهولة والبحار والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الإقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة الإطالة ، التي تؤدي إلى ملال من قراه ، ولأن الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم التي لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار ، ولا يتعدى على من أراد تفصي شيء من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجوزنا في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ، فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ، ومقدار كل إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة ، ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لما يستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والربيع والتلث ، وسائر ما يكون عليه أشكال تلك الصورة ، فاكثفت ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ، بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ، وسائر ما يحتاج إلى علمه ...»

ومن هذه العبارة نخرج بعدة حقائق منها :

● أن الإصطخري حدد نفسه منذ اللحظة الأولى بأن كتابه في « الجغرافية الإقليمية » وليس في « الجغرافية

١ - مملكة الصين

ويحدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فيها ياجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر في هذه المملكة ومعنى ذلك أرض ياجوج ومأجوج عند الإصطخرى هي جهات شمال أوروبا وشمالها الغربي . ويدخل في مملكة الصين « سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ، ومن دان بدین أهل الأوثان منهم » .

٢ - مملكة الهند

وتدخل فيها السند وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدینهم ويقع في شرقها بحر فارس (وهو الاسم الذي يطلقه الإصطخرى على المحيط الهندي كله) وفي غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفي شمالها مملكة الصين

٣ - مملكة الروم

وشرقها بلاد الإسلام وغربها وجنوبها البحر المحيط ، وشمالها حدود عمل الصين « لأننا ضممنا ما بين الأتراك وبلاد الروم من الصقالية وسائر الأمم من دان بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الخالص في نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالية : « أما ما ضممنا إليهم من الإفرنجية والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم يختلف غير أن الدين والملك واحد .

٤ - مملكة الإسلام

ويحدها شرقاً أرض الهند وبحر فارس ؛ وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالية ، وشمالاً مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك وجنوباً بحر فارس وهي بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً في عالم الإصطخرى لأنها تتوسط الدول العظمى جميعاً وتشترك معها في الحدود .

بضمها كتابه ، ففي مصر مثلاً وصمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة ، ، وبالبن « دابة تسمى العداد ، بلغني أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدود جوف الإنسان حتى ينشق ، وفي شتروين (بالأندلس) « تقع من البحر في وقت من السنة دابة تحك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وير في لين الخز لونه لون الذهب لا يغادر منه شيئاً ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وتفسج منه ثياب ، فقتلون في اليوم ألواناً » .

● ويحتفل الرجل بالخرائط الجغرافية أياً احتفال . فهي عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ما تقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو في هذه الناحية منطقي إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خريطة يفتح بها الكتاب ليعرف من يطلع عليها موقع الإقليم الذي يصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافي السليم الذي تتبعه في الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الكافية لأي إقليم من أهم الأسس التي تقوم عليها دراسته . ولا يقال الرجل في أهمية خريطته العامة ، ولذلك نجد يعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل إقليم ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث « ثم يتبع هذه الخريطة للعالم بالخرائط الإقليمية فيفرد لكل إقليم صورة على حدة .

- ٥ -

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان « أول الكتاب » يشرح فيها الغرض من كتابه والمنهج الذي اتبعه في تأليفه والأقسام التي يقسم إليها بلاد الإسلام ، ثم يدرس الخريطة السياسية للعالم المعروف له أي « صورة الأرض » عامرها والخراب . مقسومة على الممالك ، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو ما يعبر عنه في مصطلحاتنا الحديث بالدول العظمى أربعة هي :

ما بين بأجوج ومأجوج والبحر المحيط في الشمال ، وما بين برارى السودان والبحر المحيط في الجنوب فقفر خراب ولما كان الإصطخرى حينما يذكر المسافات والابعاد يقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمراحل أحياناً أخرى ، فهو يعتذر عن جهله بمسافة هاتين البرتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممكن لفرط البرد الذى يمنع من العبارة والحياة في الشمال وفرط الحر المانع من العبارة والحياة في الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بجران مهمان هما بحر فارس (المحيط الهندي) وبحر الروم (البحر المتوسط) وهما في ذلك يختلفان عن بحر الخزر (بحر قزوين) الذى « لو أخذ السائر على ساحله من الخزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمقازيه على سياه كوه لرجع إلى مكانه الذى سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه » ولأهمية هذه البحار الثلاثة ولوقوعها في أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخرى لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

- ٦ -

ويقسم الإصطخرى بلاد الإسلام إلى عشرين اقليماً يفصل الحديث عن كل واحد منها في فصل مستقل . هذه الاقاليم هي :

١- ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخرى لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهي جسدبرة بأن تكون محور الارتكاز .

٢- بحر فارس ويأتي ترتيبه بعد جزيرة العرب لأنه يكتنف أكثر ديار العرب .

٣- ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى الدول المغربية الثلاث : المغرب والجزائر وتونس ثم ولايتى برقة وطرابلس في المملكة الليبية .

٤- ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

وقد ورثت مملكه الإسلام دولة أخرى كبيرة هي مملكه ايران شهر التي كانت من أكبر الممالك وأكثرها خيراً فلما جاء الإسلام دخلت في حوزته ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من الممالك الأخرى فقد أخذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند « ما اتصل بأرض المنصورة والملقان إلى كابل وطرف أعلى طخارستان » ومن مملكة الصين بلاد ماوراء النهر .

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخرى لا يخل بهم لأن انتظام الممالك في نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقوم العبارة بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شيء يجعلهم يستحقون أفراد ممالكهم بالذكر كسائر الممالك .

• • •

وبجانب الخريطة السياسية لا يغفل الإصطخرى الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسيمان : جنوبي وشمالى ، والحد الفاصل بينهما هو الخط الممتد من الخليج الذى يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذى يأخذ من هذا البحر المحيط بأرض المغرب والأندلس ، أو بعبارة أخرى الخط الذى يمتد من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أى خط عرض ٣٥° شمالاً على وجه التقريب والاقاليم التى تقع في شمال هذا الخط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض البشرة وتزداد البشرة بياضاً كلما أوغلنا نحو الشمال أما الاقاليم التى تقع في جنوبه فبلاد حارة ، أهلها سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعدوا في الجنوب وهذا التقسيم الذى يقول به الإصطخرى فيه من الصحة الشيء الكثير في حدود العالم الذى كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة « والبحر المحيط محتف بها كالطوق » وما بين الصين والمغرب معمر كله ، وأما

(البحر الأحمر) لتشمل أرض البجة في شمال شرق السودان وميناء عيذاب .

٥ - أرض الشام وتمتد من بحر الروم (البحر المتوسط) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلي مصر رفع .

٦ - بحر الروم .

٧ - أرض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيما بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة - وان كانت خارجة عنها - لقربها منها .

٨ - العراق ويمتد إلى الجنوب من تكريت حتى عبادان على ساحل الخليج العربى .

٩ - خوزستان وهى المنطقة السهلية التى تقع في جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جبال زاجروس ، وهى تنمى لسهول العراق الجنوبية .

١٠ - بلاد فارس وكان الإصطخرى أكثر علما بها من غيرها إذ هى موطنه الأصلى ولهذا نجده يتحدث عنها بتفصيل لا نجده في حديثه عن الأقاليم الأخرى .

١١ - بلاد كرمان وهى أقصى الجنوب الشرقى من ايران الحالية .

١٢ - بلاد السند وقد جمعها هى وما يجاورها في إقليم واحد فهى عنده « بلاد السند وشىء من بلاد الهند ومكران وطوران » وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ - أرمينية والران وأذربيجان وتمتد في منطقة جبال القوقاز فيما بين بحر قزوين والبحر الأسود .

١٤ - الجبال وتضم الجزء الغربى من الهضبة الداخلية الوسطى في ايران .

١٥ - الديلم وتشمل المناطق الجبلية التى تشرف على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦ - بحر الخزر وما حوله .

١٧ - مفازة خراسان وهى صحراء شرق إيران .

١٨ - سجستان وتشمل جزءاً من أفغانستان الحالية

١٩ - خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران .

٢٠ - ما وراء النهر وهى أراض نهرى سيحون وجيحون (سرداريا وأرداريا كما يعرفان الآن) .

وفى دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى الإصطخرى عادة بأمور بعينها أهمها :

أ - الخريطة أو الصورة كما يسميها .

ب - العلاقات المكانية للإقليم .

ج - الأقاليم الفرعية ذات الأهمية التى ينقسم إليها

د - المظاهر الطبيعية .

هـ - الأحوال الاقتصادية للإقليم وما ينتج من

غلات .

و - المدن الكبرى وأهميتها .

ز - الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخرى أقل أهمية في نظره كالتقود والمكايل والموازين المستعملة في إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش في الإقليم ومنازلها ، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحي التاريخية وسيّر الرجال .

أ - الخريطة :

أما الخرائط التى في كتاب الإصطخرى فتختلف في جودتها ودرجة شمولها من إقليم إلى إقليم ، فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية سوى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل الواحات وليس فيها من أسماء المدن سوى الإسكندرية

ودمياط وتنبس والفرما والعريش وقوة والقسطايط بالقيوم والأشمونين وأخميم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس مزدحمة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخري يعتذر لأنه لم يصور فيها رستاقياً لانتشار ذلك وكثرته . ولا الجبال لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

ب — العلاقات المكانية :

وفي العلاقات المكانية يحاول الرجل بقدر ما تسمح به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذي يصفه ؛ وهو يستخدم أحياناً المظاهر الطبيعية لتعيين الحدود فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التي تتأخم الإقليم ؛ وهو في بعض الأحيان يحمل وصف الحدود حتى يتعذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه في بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة في منتهى الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود سجستان وحدود ديار العرب .

ففي الأول نجده يكفى بقوله : « فان الذي يحيط بها مفازة بين مكران وأرض السند ، وشيء من عمل الملقان ، ومما يلي المغرب خراسان وشيء من عمل الهند ، ومما يلي الشمال أرض الهند ، ومما يلي الجنوب المفازة التي بين سجستان وفارس وكرمان » .

هذا الوصف الموجز يختلف عما ذكره في وصف حدود ديار العرب فهي « يحيط بها بحر فارس من عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهي إلى عمان ، ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن ، حتى ينتهي على سواحل اليمن إلى جدة : ثم يمتد على الجار ومدين حتى ينتهي إلى أيلة ، وثم قد انتهى حينئذ حد ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهي إلى تاران إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرق بلاد العرب وجنوبها وشيء من غربها ، ثم يمتد إليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط

والبحيرة المنتنة (البحر الميت) إلى الشراة والبلقاء وهي من عمل فلسطين ، وأذرعات وحوران والغوطة ونواحي بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية وهما من عمل حمص ، ثم الخناصره وبالس وهما من عمل قنسرين ، وقد انتهينا إلى الفرات ، ثم يمتد الفرات على ديار العرب حتى ينتهي إلى الرقة وقرقيسيا والرجة والدالية وعانة والحديثة وهيئ والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحي الكوفة والحيرة على الخورنق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائنها حتى تنتهي إلى عبادان ، فهذا الذي يحيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ، وهو الحد الشرق والجنوبي وبعض الغربي ، وما بقي من الحد الغربي من أيلة إلى بالس فنن الشام ، وما كان من بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالي » .

والحق أن هذا التحديد لشبه جزيرة العرب تحديد دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعية ، ويكاد يشبه إلى حد كبير ما يجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

ج — الأقاليم الفرعية

وكثيراً ما يرى الإصطخري أن الإقليم الواحد تنوع أجزاؤه داخل الإطار العام فيقسمه إلى أقسام ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم أقاليم الروبنج وجبال فادوسبان وقارن ، وقزوون ، وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب نصفان : شرقي وغربي ؛ أما الشرق فهو برقة وإفريقية وتاهرت وطنجة والسوس وزويلة وما في أضعاف هذه الأقاليم وأما الغربي فهو الأندلس ؛ وبمثل هذه الطريقة يعالج الإصطخري أقاليمه العشرين .

د- المظاهر الطبيعية

ويعني الأصطخري بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين فصلاً خاصاً ، يتناول فيه وصف البحر وحدوده وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة على سواحلها وهو عندما يصف إقليمياً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتماماً خاصاً بالأنهار ومنابعها ومجاريها ومصباتها في البحر ، فخوزستان مثلاً في مستوى وارض سهلة ومياه جارية ، فن أكبرها نهر تَستَر وهو النهر الذي بنى عليه سابور الملك شاذروان باب تستر ، حتى ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تستر على مكان مرتفع من الأرض ، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهي على نهر السَدره إلى حصن مهدي ويقع في البحر ، ويجري من ناحية تستر نهر المَستَرُقان... وآخرها بالاهواز فلا يتجاوزها ... وليس بجميع خوزستان جبال ولا رمال إلا شيء يسير يتأخم نواحي تستر وجنديسابور وأصبهان ، والباقي من خوزستان كأنه أرض العراق ، وأما هواؤها وماؤها وتربتها وصحة أهلها ، فان مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلداً ماؤه من البئر لكثرة المياه الجارية بها ، وأما ترابها فان ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أبيض وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة في التسبخ ... وليس بخوزستان موضع يجمد فيه الماء أو يقع فيه الثلج

هـ- الأحوال الاقتصادية

وبعد أن يصف الإصطخري مظاهر السطح والأحوال المناخية في الإقليم يأخذ في الحديث عن النواحي الاقتصادية في بعض الأحيان ، وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتفي فيه بذكر الغلات التي ينتجها الإقليم دون أي ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات

أو تكلم عن العملة والموازين والمكاييل المستعملة في الإقليم : ولا تظفر منه اقتصاديات مصر مثلاً إلا بكلمات معدودات هي أن « بها نخيل وثمار كثيرة ، وزروعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف ، فيقيم الماء من عند ابتداء البحر إلى الخريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يسقى بعد ذلك ، وأهل السند « ليس لهم عنب ولا تفاح ولا كثرى ولا جوز ، ولهم قصب سكر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة ، حامضة شديدة الحموضة ، رخيصة ولهم فاكهة تشبه الخوخ يسمونها الأنيج (هي المانجو) تقارب طعم الخوخ ، وأسعارهم رخيصة ، ونقودهم القاهريات - كل درهم نحو خمسة دراهم ... ويتعاملون بالدنانير أيضاً » . أما بلاد ما وراء النهر « فن أصعب أقاليم الإسلام وأزهرها وأكثرها خيراً ، ... وليس شيء لا بد منه للناس إلا وعندهم منه ما يقيم أودهم ويفضل عنهم لغيرهم . » . وأما الدواب فحبها من التاج ما فيه كفاية لهم مع كثرة ارتباطهم بها ... وبيلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم في الأسلحة والأدوات ، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق الذي لا يقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر بلدان الإسلام إلا بتجهير في الفضة » والثواكه من الكثرة « حتى يرعاها لكثرتها دوابهم » وتصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذي « ينتقل إلى الآفاق » والأوبار « من السمور والسنجاب والتعالب وغيرها مما يحمل إلى أقصى الغرب » . وهكذا نرى أن الإصطخري ليس له منهج خاص في حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الخاطر دون أي ترتيب .

و- المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى به الإصطخري في كتابه هو المدن التي يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانيها وما قد يكون

بها من الآثار الهامة ، فديار مصر مثلاً « مدينتها العظمى تسمى الفسطاط ، وهى على النيل فى شرقه شمال النيل ، وذلك أن النيل يجرى مؤزباً بين الشرق والجنوب ، والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن فى عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة (هى جزيرة الروضة الحالية) وهى جزيرة يعبر من الفسطاط إليها على جسر من السفن ، ويعبر من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخر على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجزيرة ، والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمانى طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بنى أحدهما عمرو بن العاص فى وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وخارج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ، كان يسكنها جنده تسمى القطائع » . أما اصطخر مسقط رأسه « فهى مدينة وسطية وسعتها مقدار ميل ، وهى من أقدم مدن فارس وأشهرها ، وبها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشير الملك إلى جور ... وكان فى قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبناؤهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار الباقى ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على بابها مما إلى خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة » .

ز - الطرق .

ولا يعدل اهتمام الإصطخرى بالمدين إلا اهتمامه بالطرق وأطوالها : والواقع أنه وفى هذه الناحية حقها من الدراسة فما تناول إقليدس إلا وتحدث عن الطرق التى تربط بين أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وفى بعض الأحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق نفسها والصعاب التى تحيط ببعضها فتجعلها طرقاً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة « طريق

يصعب سلوكه فى البرية ، لكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم فى البحر إلى جدة » والواقع أن صحارى الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسمى العرب تعزل منطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجفافها وصعوبة اجتيازها ، ولذلك كان سكان عمان وما زالوا يحجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا على السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن - أو إلى طريق عدن - بعد عليهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بين عمان والبحرين طريق يصعب سلوكه وذلك « لتمام العرب فيما بينهم بها » . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق القرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا يحتاج إليها إلا أبناء البلاد ، وهم على دراية بها ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكتفى أن نهم بالطرق الخارجية التى تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامى ، « فهذه جوامع المسافات التى يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها » .

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة فى كل ما كتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى فى معظم الأحوال بسرد المسافات فلا يذكر عن طرق دمشق مثلاً إلا أن « منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى بيروت يومان ، وإلى صيدا يومان ، وإلى اذرعات ٤ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم » .

وليس للرجل وحدة خاصة لقياس المسافات فهى أحياناً بالأيام كما نرى فى حديثه عن دمشق وهى تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها فى الحديث عنها . ولعل السبب فى هذا هو تنوع المصادر التى كان الإصطخرى يتقنل عنها .

ومع كل ما لكتاب « المسالك والممالك » من ميزات فانه لم يلق من الشهرة والذبيوع ما لقيته كتب أخرى مماثلة ولعل السبب في ذلك أن معظم الناس قد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخرى قد أوفى حظاً من الشهرة وذيوع الاسم ، بل حتى الذين أخذوا منه تعمدوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ في نشر الكتاب ما يضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معدودات وكان ج . هـ . مولر J. H. Moeller أول من عنى بالكتاب في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة ١٨٣٠ م عن نسخة كتبت في سنة ٦٩٠ هـ أي بعد وفاة الإصطخرى بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دى غويه

في سنة ١٨٧٠ م فنشر الكتاب باعتباره المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية التي عني بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه في نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم يزوده بمقدمة عن سيرة الإصطخرى كما فعل مع مؤلفي المجلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة نشر الكتاب في السلسلة التي تصدرها بعنوان « تراثنا » وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني وبمراجعته إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحيني في تحقيق الكتاب على دى غويه وعلى مخطوطة ناقصة كانت في حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهي محفوظة بها برقم ١٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين مخطوطتين محفوظتين بدار الكتب تحت رقم ٢٥٧، ٢٥٦ جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم ولكنها في حاجة ماسة إلى الشروح والتعليقات .



الحكايات للافونتين

بقلم الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

حياة لافونتين وشخصيته

حقاً إن تاريخ الأدب يُكتب ببطء ! بالأمس قال معاصرو لافونتين عنه - ضمن ما قالوا - انه « ساذج » ... واليوم - وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون - يجيء أساتذة النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغزاً لم يحل بعد: يقول رينيه برييه René Bray إن الغموض لا يزال يكتنف حياة لافونتين وتاريخ انتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لمن الصعب أن يُسبر غور هذا الرجل ... وفي الماضي كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بيث Sainte-Beuve يقول في القرن التاسع عشر : « إن لافونتين الذي يُقدّم إلى الأطفال لا يمكن أبداً للقارئ أن يتذوقه جيداً إلا بعد سن الأربعين » ... من هو إذن هذا الرجل الذي صارت حياته كالأسطورة ، هذا الشاعر الفريد الذي لا يشبه شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ما كنهه فنه الذي أخفق في تقليده عشرات من الكتاب في حياته وبعد مماته ؟ سئري .

ولد لافونتين عام ١٦٢١ في شاتوتيرى Chateau-

Thierry (مقاطعة شيبانيا) ، التي كان أبوه مشرفاً على « مياهاها وغاباتها » . وتلقى في البداية دراسة دينية دفعه إليها - بما كان يعبره إياه من كتب - قس سواسون Soissons الذي لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداداته . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه ! كان في الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لمتابعة تعليمه ، ولكنه لم يفعل أكثر من التقاته ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix الذي حضه على دراسة القداى وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر قلب أشعار مارو Marot وماليرب Malherbe وراكان Racan .

وفي السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فزل له عن وظيفته ، وزوجه من فتاة عمرها أربع عشرة سنة : أما الوظيفة فوجدتها - إلى حين - مواتية لزوجعه إلى الكسل والتجوال في الغابات ... وأما الزوجة فلم يجد فيها ما ينتهي من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد ستة أعوام يقول : « إنك لاتعلمين ولا تعلمين ولا تهتمين

"de Vaux" ، هي الخامس بالغ التأثير موجه إلى الملك المستبد ... فالحق أن لافونتين كان مشبعاً بروح تلك الصداقة النادرة التي لم تُكتب من وجهاً صفحات كثيرة ، والتي لم يعبر عنها في الأدب الفرنسي بمعنى يستأثر بالنفوس سوى مونتني Montaigne . وجزع لافونتين لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية، ومرض ، ثم رحل إلى ليموزان Limousin . وفي رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجهه شعراً ونثراً إلى زوجته، مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقه المنكوب .. وتوقف في طريقه في أمبواز Amboise ، فبحث عن مبنى سجنها الذي زُج فيه بفوكيه ، وجسد أمام بابه ، ولم يبرح مكانه حتى أدركه الليل ! لقد كانت الصداقة شيئاً حيواً في حياة لافونتين : ملكت عليه نفسه ، وألمته في كثير من أشعاره ، وهي تصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث - بالضرورة - علاقة لافونتين بموليير وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلاً عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعى الانتباه حقاً ، وهي بلورها تكوّن مادة خصبة للدراسة سيكولوجية شائقة . لندعه أولاً يتكلم :

إني أحب اللعب والحب والكتب والموسيقى .
والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شيء .
ولا شيء قط يعجز عن امتاعي أيما امتاع .
حتى ولا تلك اللذة الكثيرة التي يحسها قلب مبتئس .
ويتأذى اللذة فيقول :
أيها اللذة ! أيها اللذة ! يا من كنت فيها مضى
مسيطرة

على أجمل عقل في اليونان ،
لا تستخفي بي ، تعالي واسكني لدى ،
انك لن تكوني عندي بلا عمل .

بشئون بيتك ، وكل ما تشغلين به ما ينبغي لك من وقت بعد مقابلة صديقاتك هو قراءة القصص المسلية !
سيأتي الوقت الذي سيهم فيه على نفسه والذي سينسبه فيه شروده أن له زوجة وابناً يافعا !

وكاد القدر أن يقضى عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قبض له الله أحد أقاربه ، هو المستشار جانار Jannart الذي صحبه إلى باريس حيث قدمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية في الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه فنحّه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفي بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفي ترف قصر دوقه بيون duchesse de Bouillon التي اجتذبت نحوها وأحاطته برعايتها هي الأخرى ألهمت قر محته ... وهام لافونتين بباريس ، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته في منطقة شامبانيا إلا في فترات متباعدة يصرف شئون الوظيفة في غير اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء مما خلفه له أبوه من ملكيات ... سيأتي اليوم الذي يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس ! لن ينقذه من الهاوية إلا لادماد دي لاسيلير Madame de la Sablière التي ستؤويه خلال الفترة الأخيرة في حياتها ، أي عشرين عاماً !

ويروى عن لافونتين أنه لم يكن يظن إلى أنه رُزق موهبة الشعر إلا ذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط في Chateau-Thierry قصيدة لما ليرب Malherbe عن إحدى محاولات اغتيال الملك هنري الرابع . هنا شعر برغبة ملحة في قرض الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت ردئته كلها ... على أن الشيء المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا في سن الأربعين .. كيف ؟ في عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ، وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه يُطلقان لسانه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقريّة : كتب قصيدة طويلة عنوانها "L'Élégie aux Nymphes"

أخرى ، كانا يقويان ضعف إرادته : إن صح التعبير .. هذا الرجل الذى أسدى النصيح بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية في الحياة ، كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الخاصة . من هنا كان في حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكتته قد تكون دوقه بويون duchesse de Bouillon ، وقد تكون مدام دى لاسبليير Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام ديرفار Madame d'Hervart التى عاش في كنفها أواخر أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهيوه هو التأمل — كما قلت — في هذه الدنيا بما فيها ومن فيها ، ولقد كان يؤمن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، لئنصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفاً مما يحبه في الحياة :

أن أهم في حديقة ، وأن أتوه في غابة
أن أنام على الزهور ، وأن استنشق عيبرها
أن أصغى — وأنا سارح الخيال — إلى خرير عين
من العيون

أو إلى جدول يتدفق ماؤه على الحصى .
أحب لافونتين كل هذا وغيره ؛ ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التى كان يذهب إليها « ليرفه عن نفسه ! » .. كيف وفق في الظفر بعضويتها ؟ لقد أختار انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كره لويس الرابع عشر له .. هذا الرجل المستبد كان لا يتذوق النوع الأدبي الذى رجع فيه لافونتين . وفى عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد (بوالو) على كرسي شاعر بالأكاديمية . ودار في الجلسة نقاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون للقصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك ... ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيما هؤلاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

وكيفها كان سعيه وراء الملذات ، فمن المؤكد أن حقيقة الأمر قد تأثرت بفعل الأساطير التى نُسجت حول سمعة هذا الرجل « الطيب » . وهناك شئ آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملاً ؟ أكان طليئاً ؟ الآراء في ذلك متناقضة : كتب فولتير إلى فوفنارج Vauvenargues : « إن طبيعة هذا الرجل الساذج من البساطة بحيث كان حديثه لا يعلو على الحيوانات التى كان يمنحها الكلام . إن النحلة رائحة ، ولكن حين تكون في خليتها ، فلن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابه ! .. » بينما يرى « سانت بيث » أن صاحب الحكايات كان محدثاً لطيفاً في الأوقات التى لم يكن فيها مغرقاً في التفكير والشروود . ويقول لويس راسين إن من الموضوعات التى كانت « توقظ » لافونتين وتثير تحمسه أفلاطون ... ويضيف فيرجيه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، التبيد والنساء ! .. ولكن أى فئة من النساء ؟ — هؤلاء اللاتي لا يقتضى الوصول إليهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستتبع حتماً الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين . كان كسولاً ، ميالاً إلى الإفراط في النوم ، ألم يسم نفسه « ابن الكسل والنعاس » ؟ لقد وصف بافيون Pavillon إحدى جلسات الأكاديمية — وكان لافونتين عضواً فيها — ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق في سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تنزع إلى العزلة والهدوء ، إلى الملاحظة والتأمل : تأمل الغابات والمراعى والحقول وما تحتويها من زهور وعيون وحيوانات ، تأمل الحياة الساكنة الآمنة البعيدة عن هياج الناس ... وفي عزلة كان يشعر دائماً بالاكئاب ، ذلك لأنه كان يظن أنه سيحبط ، وأن الاخفاق يلاحقه في كل عمل يقوم به ! وشعوره هذا من ناحية ، وكسله من ناحية

التي تكلست وملأت اثني عشر كتاباً نشرها في ثلاثة
دواوين ستنالوها في الصفحات التالية بالبحث
والتحليل .

وشهادة لافونتين عن نفسه خير ما يقال عن عدم
استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب ؛
لندعه يعترف :

إنى فراشة الشعر ، أشبه النحل

وإنى لشيء خفيف أطيّر إلى كل موضوع

كتب - إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغبتها -
مجموعة كبيرة من الأقاصيص بالشعر (Les Contes)
وهو إنتاج منحرف ينم عن مزاجه العاثر وعن
ايقورتيه ، ويزخر بالتفاصيل التي قد تهدر كرامة
القارئ أو تخش حياته .. شيء عجيب : لقد
أصابت هذه الأقاصيص نجاحاً كبيراً ! .. وكتب عدداً
من الكوميديات أهمها « الأغا » (L'Eunuque) التي
قلد فيها الشاعر اللاتيني تيرنس Térence ولكن هذا
الجزء من إنتاجه لا يكاد يذكره أحد - والف مأساة لم
يتمها هي صوت أخيلوس La mort d'Achille .
وكتب رواية مطولة بعض فقراتها بالشعر أطلق عليها
« مغامرات بسيشيه » (Les aventures de Psyché)
(بسيشيه - في الأساطير اليونانية - فتاة رائعة الجمال أحبا
الحب وانتهى الأمر باقترانها) ولعل من أهم أصدق
إنتاجه الثانوي تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن
فوكيه محاولاً فيها انتزاع عفولويس الرابع عشر عن صديقه.
هذه القصيدة هي Elégie aux Nymphes de Vaux التي
أشرت إليها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية ،
وكان أهم ما وجه منها إلى هوييه Huët وإلى مدام
دى لاسبلير ... الشيء الذي ينبغي ذكره هو أن
الإنتاج الوحيد الذي كان يتناسب مع عبقرية
لافونتين هو « حكاياته » التي صاغها على ألسنة
الحيوانات .

هؤلاء يدعون لافونتين . وأسفر التصويت عن فوز
هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض
اعتماد نتيجة الانتخاب .. ولم ينقصر عام حتى شعر
كرسى آخر بالأكاديمية ، فانتخب له بوالو ؛ هنا
رضى الملك وقال لمدوني الأكاديمية : « إن اختياركم
دوبرييه Despréaux (بوالو) يسرني كثيراً ، وسوف
يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وانتم تستطيعون الآن
أن تستقبلوا السيد لافونتين .. لقد وعد بأن يكون
عاقلاً » !

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له
من عمره سوى اثني عشر عاماً ... وفي نفس السنة مخلو
فجأة قلب مدام دى لاسبلير إثر خيانة صديقها الماركيز
دولافار Le Marquis de la Fare فزهد في الدنيا ،
وتحاول التقرب إلى الله بالتعبد والتوفر على عمل الخير ؛
كان سلوكها بمثابة قدوة لمخطيها ! ولكنه لم يقتد ،
فاذا بموتها - بعد عشرين - يفاجئه موجهاً إليه
إنذاراً أخيراً ! ... هنا تاب إلى رشده ، وبدأ يغير
طريقة حياته ، ويمنحها شيئاً هو أكثر من الاعتدال
فقد أخضع نفسه لتقشف شديد ... وقبل موته بشهرين
كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix
يقول : « آه يا عزيزي ! إن الموت ليس أمراً ذا بال ،
ولكن هل تفكر في أنني سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف
أى حياة عشتا ... » وحين توفي في عام ١٦٩٥ عن
أربعة وسبعين عاماً لوحظ على جثته مسح ... لقد
كان قد لبسه ليقمع به جسده ، وليكفر به عن بعض
ما اقترف في حياته من آثام !

أعمال لافونتين الأدبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم
يستقر في نوع من الأنواع الأدبية ، وإنما كان ، دائم
التجوال بينها جميعاً ، وإن كان - مع ذلك - كثير
التردد على « الحكايات » أو « الخرافات » Les Fables

« الحكاية ، قبل لافونتين :

لقد عرفت معظم الشعوب في طفولتها الأقاصيص التي تُسرد على ألسنة الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ، والحكايات الهندية والإغريقية تكون المصدرين الأساسيين لخرافات لافونتين : أولاً ، المصدر الهندي : وتوجد هذه الحكايات في روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد . وقد تُرجمت إلى اللغة الفارسية في القرن السادس الميلادي بعنوان « كليلة ودمنة » . وبعد ذلك بقرنين نُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم ترجمت من العربية إلى العبرية . وفي القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية ، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندي (من الترجمة اللاتينية) تظهر في لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتين - من هذه الكتب - كتاب جبريل كوتيه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذي نشر في عام ١٥٦٦ ، وكتاب پير لاريفي Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الخرافية) الذي ظهر في عام ١٥٧٩ .. وفي عام ١٦٤٤ ظهرت في فرنسا للمرة الأولى طبعة من « كليلة ودمنة » معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : « كتاب الأضواء أو سلوك الملوك » ، ألفه الحكيم الهندي بلييه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية دافيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى مدن فارس ...

ثانياً ، المصدر اليوناني : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين في مؤلفات كتبها أمثال Hésiode ، و Archiloque ، و Stésichore ... La Batrachomyomachie - أو الصراع بين الجرذان والضفادع - محاكاة هزلية بالشعر للمحمة هوميروس ترجع إلى القرن الخامس قبل

الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوت ، و 'Elien' ، وديودور الصقلي ، والكتاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصعوا كتاباتهم بالحكايات التي تجري على ألسنة الحيوانات . وبلغ حب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم بها أنهم كانوا يرتبونها في فئات تبعاً لمصادرها أو الطابع الغالب عليها ، فقالوا : « حكايات قبرصية » و « حكايات لاذعة » مثلاً ، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم « حكايات ايزوب » (Esope) . وتاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ، وإن كان من المحتمل أنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد ... ولكن تُرى هل أُلّف فعلاً الحكايات المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتؤكد ، وأما التاريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشيء الذي لا محتمل الشك هو أن التراث الإغريقي نسب إليه كثيراً من الحكايات الخلقية ، وأن الأطفال كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لها أنه - كما قيل عنه - كرس أواخر أيامه في السجن لوضع بعضها في قالب شعري . وإذا كان نقل هذه الحكايات لم يصعب بتعديل كبير في جوهرها ، فقد اختلفت الأساليب التي كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذي يسميه لافونتين Gabrias ، والذي يرجّح أنه عاش في سوريا في أواخر القرن الثاني الميلادي . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا في عام ١٨٤٣ في خزائن دير يقع في جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع عليها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التي ترجع إلى الناقليين اللاتينيين والبيزنطيين والعرب ، إذ الشيء الجدير بالذكر هو أن هذه الحكايات صادفت اهتماماً بالغاً في عصر النهضة .

وإذا كانت الحكايات الهندية أغنى وأخصب من الحكايات اليونانية ، فإن هذه الأخيرة كانت أسهل

وصولا إلى فرنسا ، وهى التى غدت لافونتين أكثر من غيرها . قد يقال : « والحكايات اللاتينية .. ما قصها ؟ » ، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يُعرفوا بالقدرة الخلاقة التى ميزت العبقرية الإغريقية . من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرافاتهم ابتكاراً ، وإنما استمدوها من خرافات الإغريق . ومن هنا يمكن القول إن حكايات Phèdre هى عنها حكايات أيزوب ، وأن فضل « فادر » لا يعدو أن هذا الكاتب اللاتينى نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التى كان Démétrius de Phalère قد صاغها بالنثر فى القرن الثالث قبل الميلاد .

نظرية الخرافة عند لافونتين وفنه

يقول لافونتين فى مقدمة « الحكايات » : « إن الحكاية تتكون من جزئين يمكن تسمية أحدهما « الجسم » والآخر « الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هى المغزى .. ويحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فبى يجب أن تعلم الناس شيئاً عن طريق المغزى الذى تحتويه وهى ينبغي أن تثير المتعة فى النفوس ليجئ هذا المغزى فعالاً قادراً على الإقناع ... كيف تكفل التعليم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن تمنحها طابعاً خلقياً وعلمياً معاً : خلقياً لجعلها تسهم فى تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان بخصائص الحيوانات ، وبالأسباب التى تدعو إلى مقارنة بعض الناس ببعض فصائل الحيوان . وكيف نحقق الامتناع بالخرافة ؟ بالتنوع ... بالتنوع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنوع طرق التعبير وقصائل السرد ، كما يحدث فى الحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمبادئ - فى خطوطها العريضة - التى عُرِفَت عن الخرافة قبل العصر الكلاسيكى الفرنسى .

والطابع المبتكر فى حكايات لافونتين هو أنه جعل

من كل منها دراما مصغرة : فيها « ديكور » (هنا غابة أو حديقة ، وهناك جدول أو نهر ...) وفيها شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون حيوانات ، وهذا هو طابعها الأصيل ، لأن لافونتين يحب الحيوانات ولا يجد فيها مثل ديكرات مجرد آلات تتحرك ، ويراها قادرة على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صور بالدقة أشكالها وتصرفاتها ، وحلل خصائصها ، وبرزها لنا فى صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلاً ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً فى حكايات لافونتين وهو يصورهم بشباههم ولغتهم وطبائهم وعيوبهم الأبدية من مدهانة ودهاء ، من عنف ورياء ، من جور وطيش ... الخ ... وفيها حركة : فخرافة لافونتين عالم متحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحكاية ملهاة مثل « الإسكافى ورجل المال » . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والثعلب » ... الخ .

صحيح أن معظم موضوعات حكايات لافونتين كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن يمنحها طابع شخصيته ، وأن يجددها بمزاجه الفنى المرح بحيث جعل منها فنّاً مبتكراً يحمل اسمه ، يقول عن المرح : « إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لأسمى مرحاً ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة . وسمة ممتعة يمكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية ... على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذى يهدف إلى الإصلاح فينبغى للعبور والردائل . يقول :

إنى أحاول فيها (فى حكاياتي) أن أسخر من الرذيلة

فليس فى مقدورى أن أنبرى لها بنراعى هرقل

ملخص الحكايات

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه يصلح لجميع الدراسات التي تدخل سجل « تراث الإنسانية » ماعدا تلك التي ننشرها اليوم عن لافونتين. ولا أشك في أن القارئ يفتن إلى السر في هذا : فوئلف لافونتين ليس أولاً كتاباً واحداً وإنما إثنا عشر كتاباً نُشرت تباعاً في ثلاثة دواوين : الأول يضم ستة منها (١٦٦٨) . والثاني يحتوي على خمسة (١٦٧٨) والثالث نشر منفرداً (١٦٩٤) والأهم من هذا أن حكايات لافونتين لا تكون وحدة متماسكة ، وإنما هي حكايات وكفى ! ، حكايات تقصر أو تطول كذلك التي تعلمناها في المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج لافونتين ، فمن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ، أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعي والذئب ، أو قصة الدب وصاحبه ؟! حسبي هنا أن أشير إلى أهم هذه الحكايات التي سيجد القارئ حافزاً إلى الرجوع إليها ، ولذة في الاطلاع عليها .

من الكتاب الأول :

الصرصور والفملة - الغراب والثعلب - الذئب والكلب - فأر المدينة وفأر الحقول - الذئب والحمل - الموت والحطاب (الإنسان يفضل الحياة الشاقة على الموت) - شجرة البلوط وعود البوص (ربما كانت هذه الحكاية أحسن ما في هذا الجزء .. مغزاها أن المرونة أجدى من التصلب) .

من الكتاب الثاني :

النسر والخنفساء (الخنفساء تثار للأرنب الذي خطفه النسر بأن تسرق نيشه ثلاثة أعوام متتابعة فتجبره على الاعتراف بجرمه) - الأسد والفأر (مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو

أضعف منه) - رجل الفلك الذي هوى في بئر (استطراد فلسفي بشعر رصين) - الأسد والذئابة الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما في هذا الجزء ، إنها تشبه الملحمة في حركتها وسمو أسلوبها) .

من الكتاب الثالث :

الطحان وابنه والحمار (ملهاة رائعة تحتوي على درس بليغ في الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة الحمقى ، فإن التردد يشين السلوك ويقضى على فاعلية الجهود) - الضفادع التي طالبت بملك (تصوير لتقلب الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفادع إلى الإطاحة بسيدها الذي كان دمئ الخلق ، محباً للسلام ، فأرسل إليها ملك الآلهة طائراً كبيراً ليحكمها ، ولكنه أهلكتها بالافراس والتفتيل) - الثعلب والتيس (مثل للطيش وقصر النظر ... « إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من لحيته » ... لقد اجتذبه الثعلب إلى بئر وقع فيها وصعد على ظهره ! خرج الثعلب ، وبقي التيس !) - الأسد الذي أدركته الشيوخوخة (درس نافع للقوة التي يصيبها الاضمحلال) .

من الكتاب الرابع

العجوز وابناؤه (مغزى هذه الحكاية أن القوة تعتبر ضعفاً بغير اتحاد) - الضفدع والفأر (أراد الضفدع أن يأكل فأراً فحاول مخدعة استدراجه ليلتهم في الماء ، وهنا ظهرت حدة فالتهمتهما معاً)

من الكتاب الخامس

الوعاء الخزفي والوعاء الحديدي (استنجد الوعاء الخزفي بوعاء من حديد ليحميه في رحلته ، ولكنه ارتطم به فتشم ... مغزى هذه الخرافة أنه يجدر بالإنسان ألا يتحد إلا مع من يتساوون به) - الفلاح وابناؤه (حكاية مغزاها أن العمل أضمن وأثمن موارد الإنسان) .

من الكتاب السادس

الأرنب والسلحفاة (مغزاها أن التسرع لا طائل فيه ، ففي التأني السلامة) - سائق العربى الى انفرست فى الوحل (السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ، ولكل هرقل يرد عليه بقوله : « إن هرقل يريد أن يتحرك الناس قبل أن يساعدهم » ... ويتحضر الرجل ، ويوفق فى انتزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه الحكاية : « ساعد نفسك تساعدك السماء » .

من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون (هجاء موجه ضد ظلم الأقوياء وإلى المتملقين على السواء) - الفأر الذى انعزل عن الدنيا (هجاء ضد النفاق : فأر يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فيها .. ويلجأ إليه إخوانه فى الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ، ولكنه يخلفهم ، إنه يكفى بمنحهم بركاته) ! ، بلاط الأسد (درس فى الحيلة : الأسد يدعو أتباعه إلى زيارته فى بلاطه ، أى فى عرينه ذى الرائحة الكريهة .. ويستاء الدب فيسدا انفه ، وإذا بالأسد يقضى عليه بالموت بتهمة الوقاحة .. ويزعم القرد أن الرائحة « الهية » فيتقزز الأسد من ملقه الوضع . أما الثعلب فيدعى أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب بالزكام !)

من الكتاب الثامن

الإسكافى ورجل المال (قصة إسكافى تلقى مالا لم يسعده فى حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلا حين رد هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست فى المال ، وإن الغنى الحقيقى فى زوال الهموم) الصديقان (حكاية ممتعة تم عن حب لافونتين للصدقة المخلصة . بعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

ما أجمل أن يكون لك صديق حق
انه يبحث عن حاجاتك فى أعماق قلبك
وهو يمنحك الشعور بمنجلى
الافصاح عنها له بنفسك

جنازة البوثة (صورة صادقة لزيف عواطف رجال القصور - التعريب الكامل لهذه الحكاية فى ذيل هذا البحث)

من الكتاب التاسع

القط والثعلب (تفاخرا وهما فى الطريق : أهرع أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب .. يادر القط بتسلق شجرة ، وأخفت حيل الثعلب للفرار فخفقه الكلاب ، يقول لافونتين فى هذه الحكاية : إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر لأن الإنسان يضيع وقته فى الاختيار والمحاولة إنه يريد أن يفعل كل شيء لكنك لديك وسيلة واحدة ، ولكن وسيلة طيبة) الصدقة والمتنازعان (هجاء ضد التخاصم : مسافران يتنازعان على صدقة عثرا عليها .. ويمر قاض فيحسم ما بينهما من خلاف .. لقد التهم لب الصدقة وأعطى كلا منهما إحدى فلقتي غلافها) .

من الكتاب العاشر

يسهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة تقع فى مائتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دى لاسبلير وبعد أن يزجى مدحاً رقيقاً إلى ولىة نعمته ، ينبرى لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هى إلا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً فى مهاجمته إلى كثير من الأمثلة التى تدل - على العكس - على ذكائها من هذه الأمثلة حكاية الفأرين اللذين نجحا فى خداع ثعلب بأن سرقا بيضة منه ! كيف ؟ لقد استلقى أحدهما على ظهره ، وأسلك بالبيضة بين ذراعيه ، بينما أخذ

كل شيء) ... الغابة والخطاب (في هذه الحكاية
درس رائع للجاحدين) .

تحليل « الحكايات » :

يمكن أن نستخلص ما يلي من دراسة حكايات
لافونتين :

١ - للافونتين طريقتان مختلفتان في تأليف
الحكايات : إحداهما ميزت الديوان الأول ، والأخرى
ميزت الديوان الثاني . كانت الأولى محاولة فاستحالت
في الشطر الثاني من إنتاجه إلى خلق بالمعنى الصحيح .
بدأ لافونتين بحكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى
بالموضوع ارتباطاً مباشراً (مثل الغراب والثعلب -
الصرصور والفملة) .. ثم طور هذا النوع الأدبي بأن
خرج بعض الشيء على طريقة ايزوب ، وإذا بشخصيته
تبرز بوضوح ابتداء من الكتاب السابع . وباستثناء
بعض قطع رديئة متفرقة ، يبدو لافونتين في الديوان
الثاني وقد صار مالكاً لناصية فنه ، كما تكشف بعض
حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقارنته بكبار
الشعراء المفكرين أمثال Lucrèce . من هنا نجد في
البداية مترياً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم
التواضع : « حكايات ايزوب ، نظم لافونتين » ...
ثم زاد طموحه فخطا إلى ما وراء الحكاية بشكلها
الذي كان معروفاً ، وأراد أن يوسع مجالها ويحمله إلى
« ملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم » .
وعندما شعر بكيانه ووثق في عبقريته لم يتردد في أن
يصيح قائلاً :

إن تقليدي ليس أبداً عبودية .

إني لا أستعير سوى الفكرة والإطار والقوانين
التي كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا يجدر في هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله
بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لي أحد إنني لم

الآخر يجره من ذيله .. السلحفاة والبطان (إن الغرور
يؤدي إلى أوحش العواقب : رفعت بطتان عصا بمقاربهما ،
كل منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة بفمها في
وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة
فكانوا يتنادون صائحين : « يا للأعجوبة ! تعالوا
اشهدوا ملكة السلاحف » وإذا بالسلحفاة ترد عليهم
قائلة : « الملكة ! هذا حق ! اني أنا الملكة ! وحين
تكلمت الحمقاء أفلتت فيها فهوت على الأرض وتشتت)

في الكتاب الحادي عشر

لم يكن لافونتين يدري أنه سينشر حكايات بعد
إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثاني ، فجعله بمثابة
تذليل لكتبه السابقة ، مودعاً فيه إنتاجه و متمنياً أن
يصادف كتاباً أفضل منه : يقول :

أقد افتتحت على الأقل الطريق

وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء يحتوي على تسع حكايات أهمها :
« العجوز والشبان الثلاثة » (مر ثلاثة شبان بشيخ
يزرع أشجاراً ، فسخرها من شيخوخته الطموحة ،
فرد الرجل بأن الأشجار التي يفرسها قد تنفع أبنائه ،
وبأهم - مع ذلك - قد يموتون قبله ... وحدث بالفعل
أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نصبا
كان يرويه بدموعه) .

في الكتاب الثاني عشر (الديوان الثالث والآخر)

كان لافونتين يدنو من نهايته حين ألف هذا الجزء
الذي نشره وهو في الثالثة والسبعين من عمره . لقد
فترت حيويته وغدا يهتم بالتفاصيل العقيمة ... ومع
ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد
فيه من حكايات : القط العجوز والفأر الصغير (عن
الشباب الذي يزهو ويحسب أن في وسعه الحصول على

آت مجيد ، لأن ترتيبى للمواد جديد .. بل إنه ليحق للفونتين أن يقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب الحكايات الوحيد الذى يعترف به تاريخ الأدب الفرنسى ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لينتمى إلى الملحمة بطريقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ، وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصوير أخلاقهم ، وإلى شعر الوعظ بالحكم .

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة تعرف بحكمة الخالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل الحظ . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية : إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال فى الرغبات والتأزر وتكر عليه الطيش والبخل والجحود .. وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ - ابتكر لافونتين على مر الأيام أسلوباً تستحيل محاكاته ، وإذا كان بوالوقد زعم أن هذا الأسلوب يشبه أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فمن المرجح - تبعاً لقول سانت بيث Sainte-Beuve - أن يكون هذا الزعم قد صدر عنه فى لحظة من لحظات المرح ولم يأت تعبيراً صادقاً عن رأى هذا النقاد .

٤ - لا شئ أشبه بمسرحيات موليير Molière من خرافات لافونتين . ويقول نزار Nisard « لقد اختص لافونتين بالحكاية ، كما اختص موليير بالملهاة » . أما أوجه الشبه بينهما فهي دقة الملاحظة وتصوير العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض وعقدة وحل وحوار تشترك فيه كل شخصية بأسلوب الكلام الذى يلائم طبيعتها ودرجة ثقافتها ووضعها الاجتماعى (درجة الثقافة فى حكايات لافونتين بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالطبع) . ثم إن الدروس التى يوجهها كل منهما مستخلصة من التجربة التى اكتسبها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل .. أما أوجه الاختلاف بينهما فنها أن موليير يصور الأشياء

بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح (والمسرح مرآة مكبرة) بينما يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً ورقيقاً .. ومنها أن موليير هاجم عيوب البرجوازية والآفات التى لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينما هاجم لافونتين هجوماً متحرراً الملك وذوى الجاه ورجال الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن موليير أعمق فى الوصف بينما لافونتين أكثر تنوعاً فى الموضوعات ، لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمة الطويلة ... وكيفما كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيث : « إن الإنسان لا يفصل موليير ولافونتين أحدهما عن الآخر .. إنه يحبهما معاً » .

٥ - ما السر - وعبقري لافونتين بارزة الملامح فى حكاياته - فى أن بوالو ، وهو مقنن الشعر فى العصر الكلاسيكى ، لم يذكر شيئاً عن « الحكاية » ضمن أنواع الأدب الثانوية التى أحصاها فى الغناء الثانى من كتابه « فن الشعر » ؟ (١) ... إن المحال لا يتسع هنا لأن أسوق جميع افتراضات نقاد الأدب فى هذا الشأن ، وأن اتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسبى أن اكفى باثنين منها . أما سانت بيث فيعزو صمت بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من لافونتين - وهو المتشدد فى مسائل اللياقة - منذ نشر أقاصيصه Les Contes ... (وقد كان مؤلف الأهاجى صاحب حظوة لدى هذا الملك) ... وأماميشو Michaut فيقول « إن الخرافة » لا تخضع لقواعد محددة بينما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين .. ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة (فن الشعر : الغناء الأول) تكفى لأن تنسحب على « الخرافة » مثل انسحابها على الرسالة الشعرية أو الاقصوصة ... وكيفما كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

(١) عن تصنيف بوالو Boileau لأنواع الأدب ارجع إلى « تراث الإنسانية » ، العدد الثالث ، مارس ١٩٦٣ « فن الشعر لبوالو بقلم الدكتور عل درويش »

لافونتين وحكاياته في « فن الشعر » بعد أحد أخطائه التي لم تغتفرها له الأجيال التالية .

٦ - بيير جان چاك روسو في القرن الثامن عشر ولامرتین Lamartine في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ، وينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقف كل منهما ؟ ... يقول روسو في كتابه « إميل L'Emile » : « لن يحفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الخرافات ... حتى ولا خرافات لافونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فيها . » هنا نجيل لقسارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفظ بالنسبة للأطفال ، إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرى - بعد هذه المقدمة الخيثة في لباقتها - إلى مهاجمة لافونتين مهاجمة مباشرة وإلى تسفيه حكاياته ، فيدخل بعد ذلك في سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقنون حكايات لافونتين بينما لا يفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تخصهم على الرذيلة أكثر من حضها لهم على الفضيلة . ويعلق - على سبيل المثال - على حكاية الغراب والثعلب فيقول إنها تضم كلمات كثيرة يتحتم شرحها للطفل ، وألفاظاً لا تستعمل إلا في الشعر الأمر الذي سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فهذا سيرد عليه ؟ ! (سفسة كما قلت) . ويستطرد قائلاً : « إن الثعلب في هذه الخرافة قد شتم رائحة الجبن (الذي في فم الغراب) لا بد أن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُحرّن الطفل هكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟ ! (سفسة أخرى !) . ويعود روسو إلى الحديث عن الأثر العكسي الذي يمكن أن تحدثه الحكايات في الطفل ، ثم يقول إن بعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً يحبون الثعلب . ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأسد في حكايات لافونتين من شأنه أن يجعل الأطفال يتشبهون به في سلوكهم ، فإن وجدوا في مجال

تقديم شيء حاولوا الاستئثار بنصيب الأسد ! ... (سفسة أخرى ... الحق إن اتهامات روسو لا تستحق أي دفاع ..)

ويقول لامرتین في مقدمة « التأملات » : « إن حكايات هذه الحيوانات التي تتكلم ، ويعطى بعضها بعضاً دروساً ، والتي يسخر بعضها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانية ، الساخرة ، البخيلة ، عديمة الصداقة ، الأكثر شرأ منا ، تثير التقزز في نفسى . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهي بالنسبة لعمى الطفل ليست بمثابة اللبن وإنما بمثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسوف ساخر ، فهاذا يُحكّم على شعب يبدأ تعلم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ » . وهنا يمكن التساؤل عن السر الذي دفع لامرتین إلى كتابة هذه الصفحة المهيبة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً جياً وصادقاً للمجتمع ؟ . لنعهد إلى سانت بيث بتفسير موقف الشاعر الرومانسي ، يقول : « إنى لا أريد أن أرى في هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعيرين ... لقد كانت محاولة لامرتین في ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميتافيزيقياً ، صوفياً بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شعراً يأخذ العواطف مأخذ الجسد ولا يتسم » . ثم يلخص سانت بيث بهلاغة حكمه الفاصل الذي يضع كلا من الشاعرين في مكانه الحقيقي ، يقول : « ... وبكلمتين تقول إن لامرتین بشرتب نحو الملاك ، أما لافونتين فهو في الوقت الذي يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إلى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات » . إن عبقرية لافونتين في هذه العبارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فتر اهتمام الأجيال المتعاقبة

« بالتأملات » منذ انتهت المدرسة الرومانسية ، بينما ازداد تأثرها « بالحكايات » ... لافونتين يكبر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين « العمرين » أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المحلدين هو أن لامرتين يتمتع ، ولكن لافونتين يتمتع ويعلم .

أثره في تراث الإنسانية :

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لانقاس بالإعجاب الذى تثيره بقدر ما تقاس بالتأثير الذى تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول فى هذا الصدد إن حكايات لافونتين لاتشعر بأى حسد إزاء روائع الأدب الفرنسى . يروى عن لويس راسين (ابن الكاتب التراجيدى) أن مولير قال له : « علينا ألا نسخر من « الرجل الطيب » (لافونتين) فربما عاش أكثر منا جميعاً (يقصد عمر الإنتاج) » ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهة فى فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حياً ما بقى الأدب ، بينما دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصريه فى مقبرة الكتب ، ودُفنت فيها كذلك كتب الحكايات التى ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير استثناء ! ولم يعد لإنتاج لافونتين غذاء عقلياً خفيفاً يعطى للأطفال ، وإنما عُرِفَت على مر الزمن القيمة الحقيقية لعناصره الغذائية فاعتُبر بمثابة وجبة دسمة يمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول الفذة وها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسى فى النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلام الأدب العالمى فى جميع العصور يصرح فى إحدى كتاباته بأنه — وهو فى أحراش الكونغو — كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ، ويقول : « أى أدب قدم شيئاً أجود وأكثر حكمة وكالاً مما نجده فيها ؟

والحق إن لافونتين — كما قلت — من هؤلاء العباقرة

الذين يتضاعف مجدهم على مر الأيام ، فتلا أشاد بعبقريته فولتير (فى القرن الثامن عشر) فلما أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت ييف يقول : « لو أن ناقداً أكثر جرأة من فولتير أتى يقول : « إن هوميروس فرنسا الحقيقى ... من يظن ذلك ؟ ... هو لافونتين » ، لفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » . ولقد كان سانت ييف هونف نفسه بالفعل ذلك الناقد الأجرأ الذى أرادته لتقويم عبقرية لافونتين .. ألم يقل فى مكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين — من يظن ذلك ؟ — هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتين حديثاً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تثر ضجة أو جدلاً ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفى الأجيال التالية أعمق التأثير . لأنها فحسب نموذج للإجادة فى الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلقت جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد — كما قلت — بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتتالية لنذكر مدى ما أحرزه من نجاح مطرد .. نجاح كان مغرياً للديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى ! من هذه الطبعات المزيفة واحدة فى فرنسا فى عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ فى امستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ فى انفرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فى لاهاي بهولنده ، وخامسة فى انفرس من جديد ، وسادسة وسابعة فى امستردام مرة أخرى ، وفى سنة واحدة (١٦٩٣) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلاً عما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقاليم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ ... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من مائة وخمسة وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين فى القرن الذى تلاه ، ومعظم هذه الأخيرة طبعات

مدرسية . حقيقة لقد صدق رينيه برييه René Bray حين قال : « ما أسعد البلد الذى « ملك » واجداً كلافونتين يعلم أبناءه ! » .

وما أكثر - كما ذكرت - الكتاب الذين قلده !
لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من مائة فى فرنسا وحدها ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما من واحد منهم يستحق الذكر ، لأن لافونتين كان قد أبلغ الخرافة ذروة الكمال طفرة واحدة ؛ فلم يبق فى مجالها من بعده مكان لأحد ... هؤلاء المقلدون استعاروا من حكاياته مآدئهم ، وطعموا إنتاجهم بأبيات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتمدوا على أنفسهم فأسفوا إسفاً يذكرنا بعقريه لافونتين ! ماتواهم وبقي لافونتين ، لأن حكاياته - على حد قول نزار Nisard هى اللبن الذى يتغذى به الطفل ، والخبز الذى يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتناوله الشيخ ... معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم فى تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل فى حياته العملية ، وتجاوب - عند الشيخ - مع خلاصة تجاربه فى الحياة .

من حكايات لافونتين :

جنازة اللبوة

ماتت زوجة الأسد ،

فهروا كل واحد

ليوفى للأمير

بعض عبارات الغراء

المفعمة بالحزن .

وأمر الأمير بإخطار اقليمه

بزمان الجنازة ومكانها ،

كما أمر بأن يحضرها حرس القصر

لينظموا الموكب ،

وليصحبوا الرفاق إلى أماكهم .

تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر

وأمن الأمير فى الصراخ

وكان عريته يدوى .

إن الأسود لا تملك معبداً غير عريتها .

وسمع أفراد الحاشية - متشبهين بالأمير -

وهم يزأرون كل بلهجته .

إلى أعرف البلاط بأنه بلد الناس فيه

على استعداد للابتئاس والاعتباط بالرغم من أنهم

لا يزالون بشئ .

أنهم يتصرفون بما يرضى الأمير ، فإن أعجزهم الأمر

حاولوا على الأقل التظاهر به

شعب كالحرباء ، شعب يحاكى سيده .

كان نخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع فى

ألف من الأجساد .

إن الناس فى هذه الحال مجرد آلات .

ولنعد إلى شأننا .

لم يزرع الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان

فى مقدوره أن يبكى ؟

إن هذا الموت يثار له : لأن اللبوة فيما مضى

كانت قد خنقت زوجته وابنه .

وباختصار لم يبك . وراح أحد المداهنين يقول

ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .

إن غضب الملك - كما يقول سليمان - .

غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ،

ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة .

قال له الملك : « أيها الهزيل ساكن الغابة ،

أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناجية ! .

إننا لن ندخل أبداً فى أعصائك الدنسة

أظافرنا المقدسة ؛ فتعالوا يا ذئاب ؟ .

خذوا يثار الملكة واقتلوا جميعاً

هذا الخائن من أجل روحها المبجلة .
حينئذ قال الوعل : « مولاى ، إن وقت البكاء
قد انقضى ،
والألم الآن لا طائل فيه ؛
إن شريكك الفاضلة قد ظهرت لى فى حلم
وهى مسجاة وسط الزهور ؛
ولقد تعرفت عليها ،
وقالت لى : « أيتها الصديق ، احذر أن يدفعك
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلهة .
فلقد حظيت فى رحاب الجنة بشئى أنواع النعم

إذ تحدثت مع أمثالى من القديسين ،
لتدع الجزع بعض الوقت يلم بالملك ،
فذاك أمر يسعدنى .. ولم تكدر تُسمع هذه الكلمات
حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »
ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعتاء :
إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،
وإن تملقهم ، وإن سقت إليهم المتع من
الأكاذيب
فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ،
فسيتلعون الطعم ، وستصبح صديقاً لهم



تاريخ الأئم والملوك للطبرى

بفهم الأستاذ محمد خليفة التوسى

أولاً - المؤلف

عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة في شيخوخته بعد أن عمر نحو ست وثمانين سنة ، ولقد مضى الدر بعده لما باكراً حتى إذا أطاق حملها في صباه ، حملها أياها وأعانه عليها ، وأنماها له مع نموه ، حتى نالت به ونال بها في نهاية شوطهما معاً خير ما عندها وخير ما عنده .

وهذه الرسالة هي رسالة « العلم » بمعناه الواسع القديم في العربية واليونانية : أو رسالة « التعلم والتعليم » التي استغرقتها ، واجتهد هو في استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغه وسع الإنسان ، وما لإنسان إلى استغراقها سبيل .

وننظر إلى أخبار حياته جملة أو نستقرئها تفصيلاً فلا نرى له عملاً ولا خلقاً ولا نية ولا مسمى ولا هوى إلا وهو يمد إلى هذه الرسالة بعرق ينبض بدم الحياة ، ويعينها بكل ما فيه من أسباب القوة والتأصل والدوام ، فلو أردنا أن نصفه بكلمة واحدة وافية في الدلالة عليها وعليه لكفانا أن ندعوه « الحوارى » وأنه لمصادق قوى لما أثر عن النبي

طبرستان اقليم جنوبي بحر قزوين في أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع مجالاته ، ولكن إذا قبل « الطبرى » فحسب لم ينصرف الذهن إلى أحد منهم - على كثرتهم وجلالهم - غير الإمام الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبرى الذى ولد في أمل (عامل) عاصمة طبرستان فتسبب إليها وكان مولده في آخر سنة ٢٢٤ أو أول سنة ٢٢٥ ، واشتهر بما أغنى به تراثنا الإسلامى من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجيهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلتها وتفرقها لا تكفى لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت في رسم صورته الشخصية portrait وستوخى له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذره القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فيها لها بمأثورات أسرته وبشائله معاً ويمكن

- عليه السلام - في قوله « علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل »

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغي أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو « العالم » الذى قدر له أن يتلقى رسالة نبي وينهض بها بعده - لكان صاحبنا الطبرى مثلاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثير بين من دعوا أو يدعون بحق « حوارين » .

وقد رحل عن مدينته أمل في حادثته إلى غيرها من بلاد طبرستان طلباً للعلم ، بعد أن أخذ منها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم في الرى وغيرها من مدن طبرستان وقرأها قبل رحلته إلى أقاليم أخرى ولم يكن منذ حادثته يكفى بالتلقى عن شيخ واحد إذا أطلق التلقى عن شيخين ولو بهتته المشقة مادام يطيقها . ومن أخبار حادثته - يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله في مدينة الرى - ما حكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبير محمد بن حميد الرازى ، الذى يكثر النقل عنه في تاريخه قال : « كنا نكتب ... فيخرج إلينا في الليل مرات : ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا ... وكنا نمضى إلى أحمد بن حماد الدولابى - وكان في قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة - ثم نعدو كالحجائين ، حتى نصير إلى ابن حماد فنلتقى بمجلسه » (١) وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحداثة ، مستهيناً بالمشاق كسائر العشاق ، وإن كلفته دلج الليل ذاهباً آيياً بين بلدين منقطعين يعدو هو وصحبه كالحجائين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق مائة ألف حديث (٢) .

ومن التوفيقات أن تدوم له معونة أبيه طول حياته ، فقد خلف له ضبعة كان رزقها يأتيه يسيراً ، فاعنته

عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده في أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ ما وسعه من شيوخ أمل والرى ونحوهما في وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط في العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من بلاد السواحل والثغور في الشام ، وشيوخ القسطنطينية في مصر ، ثم استقر في بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ٣١٠ هـ . وهو مكفى المونة متفرغ للقراءة والإقراء والإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، بعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثه ، وكلها كانت مستبحرة قبله وفي أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذى كان من أحيا العصور في تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى في حياة جاعة من بقية شيوخه ومن في طبقهم سناً وعلماً وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هؤلاء المبرد ، ومنهم شيخه في الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذى شهد له بحذقه في النحو وهو علمه المبرز فيه ، قيل « وهذا من أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالحدق في علمه » (١)

ولقد بلغ في عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية ما يبلغ المختص في كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكتاب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : « كان أبو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفي الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه في الوصايا ... وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالحديث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى كان لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

الذى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات جامعاً للعلوم ، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره وجدت لكتبه فضلاً على غيرها^(١) .

وقال فى موضع آخر : « كان أبو جعفر من الفضل والذكاء والعلم والحفظ على ما لا يحمله أحد عرفه ، لجمعه من علوم الإسلام ما لم نعلمه اجتمع لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهر من كتب المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له » ثم تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف الفقهاء وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته بمأثورات شعر الجاهلية^(٢) . وقد وصفه غير هذا المؤرخ بمثل ذلك وبتبحره فى علوم أخرى كالجبر والمقابلة والطب ثم الفلسفة التى كان يحرص على ألا يعرف بها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلاً وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به^(٣) ، ولكن مواطنه المعجب - ككثير غيره - يقول هنا بقدر ، ويقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه التى تغنيه عن شهادات الشهود من أوليائه وأعدائه . وقليل ما بقى منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان من أفذاذ الموسوعيين فى العالم إلى جانب حظه الواضح من فراهمة العبقريّة وصلابة الشخصية ، وحسبنا من توافقه تاريخه وتفسيره وإن لم يكونا منفردين بينهما بالسمعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدلّ منهما على عظمة فضله ، فقد أراد أن يخرج كلاهما فى عشر أضعافه .

وتظهر فيه خلائق « الحواري » . وسيرته كما تظهر فيه ملكاته الذهنية مما يحتاج إليه حوارى منها ، فيصفه مترجمه السابق « بالزهد والورع والخشوع والأمانة وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال » ويقول فيه

(١) ياقوت ١٨ - ٦١ .

(٢) ١٨ - ٦٠ .

(٣) الكامل لابن الأثير ٦ - ١٧١ ، تاريخ بغداد للخطيب

أيضاً « كان عازفاً عن الدنيا تاركاً لها ولاهلها يرفع نفسه عن التماسها^(١) » وكان - كما ينبغى للحوارى - واضح البيان حاضر البديهة قوى العارضة عارفاً بأخلاق الناس أفراداً وجماعات ، متمكناً من فقه دينه ولغته ، بصيراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً فى الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، فما راجت فى أيامه بدعة مخلة بالدين أو الأدب العام - عنده - إلا نهض للرد عليها ، ولاظهر تنقيصاً لقدر أحد من صحابة النبي أو التابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف فى فضائله ، فألف مثلاً فى الرد على داود الأصهبانى وناظره فغلبه فى بعض آراء « الظاهرية » وألف كتاب فضائل أبي بكر وعمر فى الرد على الروافض وألف كتاب فضائل على بن أبي طالب فى الرد على النواصب ، وأظهر فضائل التابعين وفضائل شيوخه فى كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين يملكونها ، ولا تملكهم ، قال مواطنه ومترجمه السابق « كان أبو جعفر ظريفاً فى ظاهره نظيفاً فى باطنه حسن العشرة لمجالسته متفقداً لأحوال إخوانه ، مهذباً فى جميع أحواله جميل الأدب فى مأكله وملبسه وما يخصه من أحوال نفسه ، منبسطاً مع أخوانه حتى أنه ربما داعبهم أحسن مداعبة ، وربما جئى بين يديه بشئ من الفاكهة فيجربى فى ذلك المعنى بما لا يخرج من العلم والفقه حتى يكون كأجير جد وأحسن علم^(٢) »

وكذلك يحكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة ابن كامل القاضى فيصفه بحسن اختياره لطعامه واللطف فى تناوله ، مع العناية بملايسه اللينة ، وغرامه بالراحين والأزهار^(٣) ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٨٦ .

(٣) ياقوت ١٨ - ٨٧ - ٩٢ .

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافئها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولو طلب مهديها منه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتسابها لله (١)

ولقد بدأ متفهماً على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس بفقهه وفقه غيره ، وقد ألف في الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل في الفقه بمذهبه الخاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألّفوا فيه الكتب والرسائل (٢) ولكن مذهب انقراض بانقراض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انقراضه بمذهبه هو الدليل الأوحّد أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأى والجرأة في الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخية والفلسفية ، فهو لم يكن « الحواري » المقلد في دعوته ، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما يهديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر ، ومن ذلك قوله :

« إذا أعسرت لم أعلم رفيقي
وأستغنى فيستغنى صديقي
حياتي حافظ لي ماء وجهي
ورفقي في مطالبتي رفيقي
ولو أني سمح ببدل وجهي
لكننت إلى الغنى سهل الطريق »

(١) ياقوت ٨ - ٨٧ - ٩٢ .

(٢) ابن النديم ٣٢١ .

وقد امتحن في ختام حياته بمظاهرة الخبالة عليه لمخالفته إياهم في بعض الآراء والأحاديث ، فاضطهدوه واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الخروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فدفن ليلاً خوفاً من العامة » ، وقيل « لم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يحصى عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورثاه خلق كثير من أهل العلم والأدب » (١) وهكذا ينبغي أن تكون حياة الحواري محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب في علوم مختلفة ، كثير منها في آلاف الصفحات ، وقد بقي لنا من تواليقه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سماه « ذيل المذيل » في تاريخ الصحابة والتابعين ، وجزء من كتابه « تهذيب الآثار » في الحديث ، وجزء من كتاب « اختلاف الفقهاء » .

ثانياً - الكتاب

١ - بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظراته الخاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظراته العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه المفضل في الحياة عن اختيار أو اضطرار . ولا شك أن لثقافته وبيئته وعصره آثاراً في نظراته العامة والخاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلا من تأثرها في نفسه ومن خلاها أولاً ثم تظهر بعد ذلك في كل ما يصدر عنه ومن ذلك نظراته التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هي ملتقى الآثار من كل ما يحيط بها ومن يحيط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال .

(١) تاريخ بغداد ٢ - ١٦٣ .

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى في النظرة التاريخية النظريون والعمليون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولو كانوا على نهج واحد في النظر لاختلافهم في الأمزجة والأخلاق والملكات والسير ، أو لاختلافات أخرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالية على كل منها ، وكلها مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التي هي مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما يحدث منه .

ولست صورة الكون عند أى إنسان إلا وفق ما تنطبع في نفسه أو هي صورة نفسه التي تنطبع بطابعها كل ما تتلقاه من الحياة والاحياء ، فاذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلاً عرفنا ما هو أو ما طبيعته ، وإذا عرفنا ما هو عرفنا كيف ينظر إلى التاريخ أو غيره .

وقد عرفنا فيما سبق أن صاحبنا الطبرى « حوارى » وأشرنا إلى خصائص الحوارية في طبيعته وليس لنا أن نتنظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية في نظراته إلى التاريخ وكذلك كان الرجل .

فهو في تاريخه يؤرخ لخلق العالم بسماواته وأرضه ومن فيه فتلمح في نظراته إلى العالم نظرة الحوارية أو رجل الدين الذى يتبصر حكمة الله وفضله في إبداع خلقه وما دبر لخلقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن ، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعبظة والعبرة ، وخلق آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنس والجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما اقتضت حكته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك ، فالزمان ساعات الليل والنهار ، ليعرف عباد الله من ذلك عدد

السنين والساعات ، فيعبأوه وفق مواقيت معينة ، ويتنقوا من فضله نهاراً ، ويسكنوا إلى الراحة ليلاً ، وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى - كما ينبغي أن نتوقع - يحتاج لكل ذلك بالآثار القرآنية ليدعم قلمه براهينه ويزداد يقيناً إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته في تاريخه وفي سائر مؤلفاته ، وهي من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، وانطباع كل ما يصدر عنه بخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ، وإن كان فيهم أبرار وخاطة ، أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كل شئ محيط ، وهو صاحب الأمر والخلق ، ليس كمثل شئ ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الخلق وهو الغنى عنهم فضلاً منه ونعمة وهو المدير لهم وفق حكمته وكرمه وقدرته ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وقد أراد أن يخرج الكتاب - وفق سعة علمه بموضوعه - في ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك ، فأخرجه في ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ في طبعنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، في كل منها ٢٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزأه ١١ جزءاً .

٢- محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بخطبة (مقدمة) ، يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الخلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٢ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النبوية ، وسنجد فيما يلي كل قسم من أقسام الأربعة ، ونهجه الخاص به .

(١) الخطبة :

وهي تقع في ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمله بما هو أهله من قدم وبقاء ووحداية وقدره ،

ب - تمهيد في الزمان وبدء الخلق

يقع التمهيد في نحو خمسين صفحة وفيه يوضح الزمان ماهو فيعرفه بأنه ساعات الليل والنهار ، وأن من معانيه المدة الطويلة أو القصيرة ، ويحتج لهذه التعريفات بكلام العرب ، وهي تعريفات عالم فقيه لغوى لا تعريفات فيلسوف .

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى نهايته ويذكر الأقوال فيه ، فينقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأحبار له ستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديراً مهماً اعتماداً على قرب مبعث نبينا محمد - عليه السلام - من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروونها ، ونهجه هنا أنه يذكر الرأي ويروى طائفة من أقوال أصحابه بأسانيدهم المهم بها يطل السند أو الغنعة ، ثم يذكر رأى اليهود في قدر الزمان اعتماداً على توراتهم وأنهم يقدرونه من بدء الخلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وسنة سنة وأربعة آلاف ، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير اليهود ويرفضونه ، وأنهم يقدرون هذه الفترة باثنتين وتسعين سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعتماداً على التوراة التي في أيديهم أيضاً ، والاختلاف ديني آت من اعتقاد كل من الطائفتين في المسيح : أهو ابن مريم الذي ظهر فاتبعه النصارى ورفضه اليهود ، أم هو لم يأت بعد فاليهود ينتظرونه على ما يدعون . ثم يذكر رأى المجوس في قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت (الذي يزعمون أن آدم أبو البشر) حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدرون هذه المدة بتسع وثلاثين ومائة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يحتم ذلك باختلاف الاخباريين في قدر هذه المدة ، ولا يتعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض له المسعودي في « مروج الذهب » وهم يحسبون

وتجرد من المكان ولطف عن الادراك ، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدايته ونبوة محمد عليه السلام وعبوديته لله الذي أرسله فهض برسائه ، ثم شرح حكمة الخلق ، كما لخصناها حين وضعنا نظرة المؤلف التاريخية ودلالاتها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الخلق من الرسل والملوك والخلفاء مع حملة من حوادث الأمور في كل عصر منهم « إذ كان الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب » ثم أشار المؤلف إلى أنه سيعهد لذلك بالكلام على ما هو أولى ، وهو الزمان « ما هو ، وكما قدر جميعه وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ، وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ، وهل هو فان ، وهل بعد فئائه شيء غير وجه المسيح الخلاق »^(١) تعالى ذكره ، وما الذي كان قبل خلق الله إياه ، وما هو كائن بعد فئائه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فئاؤه ، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ... » .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبي وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدى ما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالثقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويبرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة في ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا في هذا آنفاً عن كلامنا على نظرتنا التاريخية ومنهج كتابه .

(١) هذا شطر مطلع قصيدة ، وهو

ليس شيء من الوجود بياق غير وجه المسيح الخلاق

بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ، ويذكر تحدى الله الملائكة بآدم حين عارضوا خلقه اياه ، فامتنحه واياهم فافلق وخابوا ، ثم أذعنوا إلا لإبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

ح- التاريخ البشرى حتى الهجرة

يبلغ هذا القسم نحو خمسمائة صفحة وهو يستوعب بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثانى إلا خمسين صفحة وفيه يذكر المؤلف خروج آدم أين كان ، وما تزود به فى خروجه ، وما وقع فى عهده من أحداث أهمها ما نسلته له حواء من بنين وبنات ، فيذكر عددهم وتزويجه هؤلاء هؤلاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ، ويذكر اختلاف الرواة فى ابني آدم اللذين قتل أحدهما الآخر وسبب نزاعهما ، وزمنهما وهل هما ممن ولدت حواء لآدم أم هما من بنى إسرائيل .

ثم يذكر زعم الفرس فى آدم أبى البشر وأنه عندهم « جيومرت » - كما قدمنا - ويذكر آراء من يوافقهم ومن يخالفهم فى ذلك ، وغيا ينسبون إليه من أعمال ويرجح رأى من يرى أن جيومرت هو جامر ابن يافث ابن نوح ، وأنه ملك طبرستان (موطن المؤلف) ثم فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمى بابل وسائر الأقاليم . ويحتج لذلك باتفاق العلماء على أبوة جيومرت للفرس وأن ملكه هو وأولاده لم يزل متصلاً حتى قتل يزديجرد آخر ملوكهم فى زمن عثمان بن عفان .

ثم يذكر ما قيل فى عدد ولد حواء لآدم ، وعدد الأنبياء من بينه وأنهم أربعة وعشرون ومائة ألف (١) منهم ثلاثة عشر وثلاثمائة رسول ، ويحتم القول فى آدم بوفاته ودفنه ، ثم تكافؤ ذريته وانتشارهم فى الأرض شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

مدة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين . ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءاً ونهاية وأن وجود الله قبله وبعده دائم ، ويحتج لذلك بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتجاده فى الحالين احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقترب فيه من الفلسفة تفرقه بين وجود الله بغير زمان ووجود الخلق مع الزمان ، وأدلتة أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ، وهو يقتصر من بينها على دليل الابداد أو الخلق التى يسميه الأوروبيون (البرهان الكونى The cosmological argument) وخلاصته « أن كل موجود يتوقف على غيره وهكذا فلا بد من سبب للموجودات بوجودها ولا يتوقف وجوده على غيره ، وهذا عند أرسطو هو برهان « المحرك الذى لا يتحرك » ثم يذكر بدء الخلق وأن أوله القلم الذى كتب القدر ، ثم الغمام (وهو أشبه بما سمي « الماء » فى بعض ما نسب إلى النبي عليه السلام ، وما يسمى فى الفلسفة « الهوى » أو القابلية) ثم يذكر ظهور مخلوقات أخرى : العرش والماء والرياح وسائر السموات والأرض وما فيهن من الكائنات ومن بينها الجن والإنس ، ويبين اختلاف الأقوال فى اليوم الذى خلق فيه كل منها بين الأيام الستة ، ويبين مقدار اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذى يشير إلى أن اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما تعد ، وبذلك ينجو المؤلف من الانحصار الذى يقع فيه العاوى حين يفهم اليوم بمعنى الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال الذى يتورط فيه العاوى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن الشمس أو الأرض لم تخلقا فى اليوم الأول أو الثانى بل بعد ذلك ، وبهما تعرف الأزمنة .

ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً ونهاراً ، وما كان لأبليس - على بعض الأقوال - من ملك السماء الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس

(١) مما يلفت النظر فى كتابة الطبرى هذه الأرقام أنه يكتبها من اليسار إلى اليمين بالحروف .

الأقوال في دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه في السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الخلق بعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل منهم ، فهو الأب الثاني للبشر بعد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس منهم إلا من هو سائ أو حامي أو يافثي كما يذكر قول المحوس في إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء (١ - ٩٧) .

وهنا يذكر « بدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم » فأهل الكتاب يؤرخون بيده الخلق ثم خروج آدم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار ابراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليمان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغي أن يكون على تاريخ اليهود . وأما النصارى فتورخ بعهد الإسكندر وأما الفرس في عهد المؤلف فكانت تورخ بعهد زردجرد وأما المسلمون فيؤرخون بالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت قريش بينهم تورخ بعام الفيل وسائر العرب يؤرخون بأيامهم « وقائعهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة في تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة في كتابه سنعرض لها في ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التاريخ (التوقيت) الفارسي قبل الهجرة النبوية في المحل الأول واتخذ نظاماً رئيسياً يقاس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولا يقاس بتأريخ آخر حتى تأريخ اليهود ، والسبب في إشارته تأريخ الفرس على التاريخ « التوقيت » اليهودي أن الأول - كما أشار المؤلف - مرتبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل متناهي واضح الأزمنة ، وليس الثاني كذلك ، ولهذا يجعله تابعا

للتاريخ الفارسي ، وإن كان يعول على التأريخ اليهودي حين يربط بين حوادثه الخاصة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتأريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تأريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالي الأزمنة ، فبعد أن يذكر « جيومرت » - (آدم عند الفرس) كما قدمنا - نراه يذكر بعده « أوشهنج » الفارسي الذي قيل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس ، وعند إشارته إلى حوادث بني آدم من عهد « شيث » إلى أيام « برد » بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس في أن « أوشهنج » هو مهلائيل بن قينان حفيد شيث بن آدم ، ثم يذكر أنه ولد لأوشهنج ولد فلان صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ (ومعناه أول حاكم بالعدل)^(١) وإليه تنسب الدولة الفيشداذية أقدم دول الفرس ، وبذلك يقرب المؤلف تأريخ اليهود المقدس إلى تأريخ الفرس الذي اتخذ أساساً .

والمؤلف في تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التي هي أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج يجرى هنا ، فيذكر عصر ملك فارسي أو أكثر ويطلب في سيرته ويتبعها بحوادث عصره في الأمم الأخرى ، فإذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك فارسي آخر أو أكثر من ملك فيفعل مثل ذلك وهكذا ...

وكلما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التي تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالترك والعرب

(١) في هذا الموضع ١ - ٨٤ يذكر الطبري كلمة الفوشداذية ، ويفسر متناذاً هكذا بالعربية وفي مواضع أخرى يذكر كلمات فارسية ويفسرها بالدرية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، فهل كان يعرف الفارسية .

واليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهند والصين ، وأما «التاريخ المقدس» فهو يلاحق التاريخ الفارسي خطوة فخطوة ظاهراً معه على ما عداه منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، ونشأت اليهود في عهد الروم . ولهذا كان التاريخ المقدس لليهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً في توقيته للتاريخ الفارسي : بل يبدو في المبدأ كأن هذا التاريخ خادم للتاريخ المقدس .

فالمؤلف يذكر من ملوك الفرس «أوشننج» وولده «فبشاد» ثم يذكر قولاً آخر هو أن الذي تلا أوشننج هو «طهمورث» الذي ظهر في عهده «يوراسب» ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء «جم» أو «جمشيد» فقتل «طهمورث» وملك مكانه ، ثم ملك «بيوراسب» وهو الازدهاق الذي تسميه العرب الضحاك وكان ظالماً ويقال إنه «الفروذ» الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ؛ وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح في عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نسبة الفرس إن نوحاً هو أفريدون الذي قتل الضحاك ، كما قيل أنبيته وبين «جم» عشرة آباء ، وأن ملكه كان خمسمائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد إبراهيم كان في عهد الضحاك ؛ ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى إبراهيم خلال عهد هؤلاء الفرس وبقصتها في وفاة .

ثم يذكر ولاية «منوشهر» بعد أفريدون والنزاع بينه وبين العبريين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالأرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون في عهده ، ويفصل القول مسهباً في تاريخ اليمن وتاريخ بني إسرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ابن نون على عهد «منوشهر» .

وهنا يذكر المؤلف اعتماده تاريخ الفرس أساساً فيقول «ذكر القائم ببابل من الفرس بعد «منوشهر» ،

إذ كان التاريخ إنما تدرك صحته على سياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم «فراسياب» وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور «زو» بن «طهماسب» وإصلاحه ما أفسد «فراسياب» وعمران البلاد الفارسية في عهده ومعاونة «كرشاسب» له في ذلك ثم ظهور «كيتاذ» بعده وهو أول الملوك «الكيانية» أو «الكيكية»^(١) ويعقب ذلك بذكر ما يعاصر ذلك من حوادث بني إسرائيل فيما بعد يوشع بن نون الذي مكثهم من الاستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل للحكم القضاة حتى ظهر شمويل (صمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختار لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليمان .

ثم يذكر بعض ملوك «الكيانية» الفرس ومنهم كيقاوس ، وكبخسرو وفي عهدهما انقسم بنو إسرائيل مملكتين ، ثم ذكر «لهراسب» وابنه «يشتاسب» من الفرس وغزو واليه يختصم للعرب وبني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله اليهود إلى بابل^(٢) .

ثم يذكر بعد يشتاسب تملك حفيدة أردشير بهمن ، الذي كان قورش واليه على بابل فرد السبي اليهود من بابل إلى بلادهم في فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذي هزمه الإسكندر وقضى على مملكته ، وقسم بلاده بين عدة ولايات ليحج كل إليه في نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون «ملوك الطوائف»^(٣) أو «الملوك الأشغانيين» وهم الدولة الفارسية الثالثة .

(١) هنا ينتهي الجزء الأول .

(٢) اسم معظم ملوكهم يبدأ بالمقطع «كي» وجسمه بالفارسية «كيان» فهم «الكيانية» أو «الكيكية» بتكرار المقطع «كي» .

(٣) لما انقسمت الأندلس دويلات بعد انبثاء حكم أبناء الداخل الأموي سعى ملوك هذه الدويلات «ملوك الطوائف» تشيياً ثم يملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس .

في عهد هؤلاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب في اليمن والحيرة والأنبار ولاية من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بني إسرائيل حتى ملكهم هيرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزباء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخيرة « الدولة الساسانية » بقيام أردشير بن بابك الذي قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت في عهد عمر ابن الخطاب وقتل آخرها وكها يزديجرد في عهد عثمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو المؤلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود في الاختفاء ، وتظهر تواريخ أم أخرى في صورة أبرز ، وأهمها الترك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث يحل تاريخ العرب في الظهور على التاريخ المقدس اليهودي والمؤلف يعدد هؤلاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم في بلادهم وما جاورها بالتفصيل ملكاً فملكاً ، منذ « اردشير » ، حتى يأتي ذكر بهرام جور « فيذكر تربية المنذر بن النعمان ملك الحيرة له بوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعمان لبهرام جور على استرداد ملك أبيه يزديجرد من قبضة كسرى الذي انتهز فرصة وفاة يزديجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده ، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزديجرد بن بهرام جور وابنه فيروز فيبين خلال ذلك ولأحدهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس في حروبهم بالعرب ضد الروم وأتباعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباد بن فيروز ، ذكر فتنة « مزدك » الشيوعية في

عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباد على مزدك وطائفته وفتنته ، وأخبار اليمن في عهد قباد وأنوشروان ، ثم ولادة النبي عليه السلام في عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرس بعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبريز حتى آخرهم يزديجرد القتل في عهد عثمان .

ثم يطيل في ذكر نسب النبي وسيرته في مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهي هذا القسم من تاريخه الذي جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشري .

وقد كان لتعميل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره في كتابه ، فقد أفاض في ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لا يستغنى عنه مؤرخ ولو ملأ خزائنه بما عده من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى في هذا الموضوع حتى لقد اعتمد عليه كل عارف به ممن كتب في تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق « نولدكه » إلى الألمانية القسم الخاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه في تاريخ الفرس أكبر ثقافته وهو المستشرق « براون » في كتابه عن تاريخ الأدب الفارسي .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جميل من الأخبار الأسطورية في كثير من مواضعه ولا سيما كلامه على الممالك المعركة في القدم وأخصها الدولة الفيشاداذية ، فهو يأتي فيها بما يذكرنا بأساطير البابليين حول نشأة الكون وصراع الآلهة وظهور « مردوخ » وقد كان من نتائج تعميل المؤلف على التوقيت الفارسي أنه نجا من الانحصار الذي حبس فيه اليهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيما حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما في كتابة التاريخ على ما عرفوه ، فحصروا النبوة في إبراهيم وبنيه مع أنهم

في التوراة يعرفون ببعض الأنبياء أيام ابراهيم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة في ولده إسحاق دون اسماعيل ، ثم في يعقوب بن إسحاق دون العيص بن إسحاق ، ويعقوب هو إسرائيل الجد الأكبر الخاص باليهود ، ثم زادت البركة انحصاراً في سبط موسى حتى انحصر كل خير في داود وذريته ليكون منهم المسيح الذي يأتي لإنقاذ إسرائيل وتمكينهم من تسخير العالم وأمه ليكون اليهود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

نجا المؤلف من هذا الانحصار فبين لنا أن الإسرائيليات في آثارنا القديمة مع كثرتها لم تكن المراجع الأول أو الأعظم في التاريخ القديم ، بل كانوا هم وغيرهم كعرب الجزيرة متعلمين معاً على المعارف التاريخية في الأمم التي سبقتهم في الرق كالبابليين والمصريين بل إن البابليين كانوا عرباً تعلم منهم اخوانهم عرب الجزيرة دون وساطة اليهود كما تعلم منهم اليهود .

ويمكن ذلك الطبري من أن يذكر الأنبياء الذين أحلهم اليهود عمداً ، ومنهم كثير بن عرب الجزيرة ، الجنوب والوسط والشمال ، كما أهملوا تاريخ الأمم التي ظهر فيها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هؤلاء « عاد » قوم « هود » في الأحقاف ، و« عمود » قوم « صالح » في المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هؤلاء الأقوام ، ثم جاء ذكر بعضها في القرآن ، وزاد أخبارهم توكيداً ما سجل منها في كتب اليونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هي المصدر الأكبر ولا الأول ولا الوحيد في الروايات العربية عن الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كغيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عنهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة

في الجاهلية منقطعين عن العالم بل كانوا - عن طريق الرحلات للتجارة والغزو والتملك - ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم في البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبري في التاريخ المقدس لليهود يجاري المنهج التوراتي كثيراً فيما يخص تاريخهم ، فهو يقسمه وفق منهجه للتاريخ الفارسي ، ولا يأخذ بمنهج التوراة إلا في الأخبار التي تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكفى بمراجعهم بل إنه يورد حتى في موضوعاتهم الخاصة أخباراً أخرى عن مصادر غير إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبري قد بنى كتابه على كتاب ابن إسحق في المبتدأ والمغازي كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق في المبتدأ لا يأخذ كل رواياته في اليهود عن علماءهم الذين كان يدعوهم « أهل العلم الأول » بل كان يأخذ عن مصادر عربية كأستاذه الزهري حتى في تاريخ الاسرائيليين ، وما كان له نهج الطبري في أخذه بالتوقيت الفارسي قاعدة لتاريخ البشر ، ولا علمه بكل مصادره ولا سيما المصادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضاع ، فإن جملة صورته باقية في سيرة ابن هشام لإحاطة كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وإن كنا نجد بعض ما حذف قد نقل في « أخبار مكة » للأزرقي كما نجده في الطبري .

د - تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هـ

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهو يستغرق أكثر من ثمانمائة وألفي صفحة ، هي الصفحات الخمسون في آخر الجزء الثاني ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادي عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هو التاريخ

الإسلامى بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية^(١) فهو يذكر في سنة ما وقع فيها من حوادث فاذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غيرها ، ويبدوها بقوله مثلاً: ثم دخلت سنة كذا وفيها وقع كذا وكذا ، وحين يشير إلى حادثة يذكر روايات عدة فيها بأسانيداً مهما تطل وقد تتداخل الروايات في الحادثة الواحدة في السنة الواحدة إذا كان في جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية في هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فاذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولو كانت بعض أسانيد الجزء الأول هي أسانيد الجزء التالى له ، ويبدأ روايات الأجزاء التالية بقوله مثلاً «عاد الحديث إلى رواية فلان» فترى رواية الراوى الواحد في أجزاء الحادثة الواحدة في السنة الواحدة مختلطة برواية غيره في هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة واحدة^(٢).

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة ختم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب بذكر من حج بالناس فيها (أمير الحج) والولاية على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها . والطبرى يهتم في هذا القسم كما اهتم في ذلك بروايات غيره للحوادث ولا يكتبها منشئاً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهدها في آخر تاريخه الذى أوصله إلى سنة ٣٠٢ أى قبل وفاته بثلاث سنوات .

وبينا معنى بالحوادث السياسية عند الحكماء كثيراً تقل عنايته بدراسة مجتمعات الأمم التى يؤرخها ويتوضح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها

(١) لم يخالف هذا النهج السنوى إلا في فصل موضوعه الكتابية من بلد الإسلام ذكر فيه أسماء كتاب الخلفاء والولاة حتى عهد الرشيد العباسى ، ووجد بذكر بقية أسانيد بعد الفراغ من تاريخ العباسيين (١٩٨-٧) .

الاجتماعية التى تكشف خصائصها ، وهو لا يبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التى يعرضها بل يكتبها بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيما ينقل ، ولهذا النهج مزايه ولغيره أيضاً مزايه ، وإنما يفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبرى يجد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصرياً ولا حزبياً ولا سياسياً وليست سنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولا متقاربة فمن سنوياته ما تبلغ صفحة كما في سنة ٢٩٥ وهى السنة التى ولى فيها المقتدر الخلافة ، وكما في سنة ٣٠١ وسنة ٣٠٢ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أوروبها كما في سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٣٠٠ وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما في سنة ١١ التى تستغرق الثلث الأخير من الجزء الثالث ، وهى سنة وفاة النبى عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التى سميت تغليفاً «حروب الردة» وبدء الفتوح فى الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهى نحو تسعين صفحة .

وفى هذا القسم - ولا سيما سنويات القرن الأول - يكثر المؤلف من رواية الخطب والأشعار والرسائل والمناظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً من تراثنا الأدبى كما هو جزء من تراثنا التاريخى ، وتأخذ هذه النصوص الأدبية فى الضعف والقلة كلما اقتربنا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى فى سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكماء الذين يعنى المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين ينقل عنهم رواياتهم .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتاريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

القرطبي مع أنه أندلسي^(١) لاني السنوات التي اشتركها في تأريخ حوادثها ولاني السنوات التي انفرد بها بعده^(٢)

٣ - تقدير الكتاب وأثره

ليس في كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع هذا الكتاب في موضوعه من حيث الأمانة والسعة والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواياتها ، فهو في موضوعه عمدة المؤرخين في قسميه القديم والإسلامي ، مع كل ما فيه من مأخذ ألعنا إلى بعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغنى عنه في موضوعه ولم يهمل فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا في ختام كلامنا على القسم الخاص بما قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظير له في تاريخ الفرس الأقدمين من أبعد عصورهم الغامضة حتى أحدثها فلا غنى لمن يؤرخونه عنه ، ولقد عول عليه كل عارف به فيمن كتبوا في تاريخهم من القدماء والحديثين شرقيين وغربيين ، وزاد في تقديره عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى الآباء في أرومتهم الآرية ، واعتدادهم بهذه الأرومة الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي كثر فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا قيادة العالم وطمعوا في تسخير سائر الأمم لمصالحهم القومية .

٣٠٢ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ، داخل في تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنوات بسيرة النبي عليه السلام في المدينة عقب الهجرة ، وإقامته المجتمع الإسلامي الجديد فيها ، ومغازيه أثناء ذلك حتى وفاته ، ثم يذكر سير الخلفاء الراشدين والفتوح في عهدهم ، والخلافات في المجتمع الإسلامي ولا يكتفي في هذه الفتوح خلال هذا العهد ومآلاته بنقل أخبارها عن استوطنوا هذه البلاد عقب الفتوح بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ البلاد الأخرى ، كما لا ينقل في الخلافات روايات حزب بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً في ساحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسيين حتى صدر عهد المقتدر ، فلا يتحامل على الأمويين لأنهم أعداء العباسيين ، ولا يجامل العباسيين أو يحاييهم ضد الأمويين أو العلويين لأنهم أصحاب الدولة في أيامه فهو لا يتصل بالدولة ، ولا يجب أن يتصل بها ، بل هو حريص على أن يستقل بدينه ودنياه عن الحكومة والحكام . وهو ليس ناصياً ولا شيعياً ولا متعصباً لمنصر على عنصر ولا لمذهب على مذهب ولا ممن يرضون البين أو يستمرون الخلاف أو يقبلون الطعن في خصم وان صرح بالخلاف والطعن إلا أنه يعلن قوله الحق بالحق أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب ، فلا سكوت على الباطل الصريح ولكن بالالدولانجريح وتاريخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله في حرب عداوية مكشوفة ، وهذه المواقف في تاريخه قليلة .

ويؤخذ على هذا القسم أنه غني بتاريخ الحركة الإسلامية في المشرق ، وكاد يهمل المغرب إلا ما كان من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة في الكتاب أحد من وصلوه بكتبهم - التي يسمى كل منها (الصلة) أي صلة التاريخ الطبري - حتى عريب بن سعد

(١) كان عريب كاتباً لحكم الثاني أحد أمراء الأندلس الأمويين من أبناء عبد الرحمن الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٣٥٠ إلى سنة ٣٦٦ وتوفي عريب سنة ٣٦٦ ، وقد طبع كتابه «الصلة» في ٩٦ صفحة ملحقاً لتاريخ الطبري في الطبعة المصرية . وألحق بها «المنتخب من كتاب فيل المذيل» أو «تاريخ الصحابة والتابعين» للطبري أيضاً . والمطبوع من «الصلة» لعريب يتضمن حوادث السنوات الثلاثين من سنة ٢٩١ إلى سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) في الكتاب فصل ليس منه . وهو في «سيرة عمر بن عبد العزيز» سنة ١٠١ هـ وقد نبه في مبدأ ذكره إلى أنه من غير كتاب أبي جعفر (٨٠-١٤٠) .

أن المستشرق « نولدكه » ترجم إلى اللغة الألمانية الجزء الخاص بتاريخ الساسانيين ، وتزيد هنا أن الكتاب كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمرى إلى الفرنسية بقلم الأستاذ زوتنبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية كما ترجم كله إلى التركية . وقد عول عليه الأستاذ براون Browne ... في كتابه الكبير « تاريخ الأدب الفارسي »^(١) وهو يعد في تاريخ الفرس أكبر حجة بين المستشرقين في العصر الحديث .

ولقد عول عليه أكثر من غيره كل من عرفه وكتب في موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من إشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفى من أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبير « ابن الأثير » في كتابه « الكامل » إذ يقول في مقدمته مفاخرأ به « ... ولكن أقول : إنى قد جمعت في كتابى هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد ، ومن تأمله علم صحة ذلك ، فابتدأت بالتاريخ الكبير الذى صفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت مافيه من جميع تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات ذوات عدد ، كل رواية منها مثل التى قبلها أو أقل منها ، وربما زاد الشئ السير أو نقصه ، فقصدت أتم الروايات فنقلتها ، وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شئ مكانه ، فجاء جميع ما فى تلك الحادثة - على اختلاف طرقها - سياقاً واحداً على ما تراه .

« فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ، ووضعت كل شئ منها موضعه إلا ما يتعلق بما جرى بين أصحاب رسول

وعلى نحو قريب من ذلك اهتم به الفرس بعد الإسلام ، فأكادوا يستحبون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغتهم وتاريخهم وآدابهم ، حتى عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النابهين وهو محمد ابن عبدالله البلعمرى^(١) الذى كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية فى المشرق ، وتعد ترجمته لهذا الكتاب سنة ٣٥٢ هـ أقدم كتاب تاريخى باللغة الفارسية الحديثة^(٢)

ويذكر الأستاذ جرجى زيدان مقدار اهتمام أسلافنا به فيقول « تغالى القوم فى اقتناء هذا الكتاب ، حتى كان منه فى خزانة العزيز الفاطمى صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف ، وكان فى دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه ، ولم يكن يتأتى إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق فى الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه فى ليدن لم يجدوا منه نسخة كاملة فى مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن^(٣) .

وتزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علماء هولندا ساحوا فى البلاد الإسلامية وغيرها سنوات حتى حصلوا له نسخة كاملة طبعوها فى ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنا المصرية فى أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى

(١) كان أبوه وزيراً نابهاً فى عهد السامانيين ، وكذلك كان هو فى عهدهم بعده . والتفرقة بينهما يدعى الأب « البلعمرى الكبير » ويدعى الابن « البلعمرى الصغير » كما يدعو المقدسى فى تاريخه بقريب من ذلك فى المتن « أميرك بلعمرى » أى الأمير البلعمرى الصغير . تاريخ المقدسى (٣٣٨) .

(٢) انظر مادة « البلعمرى » فى دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٩٨ .

الهجرة ، وثانيهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد الهجرة .

١ - مولد النبي في عهد كسرى أنوشروان عام الفيل

تعرض الطبري لتلك أنوشروان على فارس وذكر ما وقع على عهده في بلاده من حوادث ، وما وقع من حروب في اليمن بين الأحباش ودفاع أهلها عنها واستعانتهم بالفرس لطرد الأحباش ، ومحاولة الأمير الحبشي أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ، قال : « وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهة الأشرم أبويكسوم مع الجيئة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم بيت الله الحرام ، وذلك لمضي اثنين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان وفي هذا العام كان يوم جملة وهو يوم من أيام العرب المذكور .

ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المثنى قال : حدثنا وهب بن جرير قال : حدثنا أبي قال : سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخزومة عن أبيه عن جده قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل قال : وسأل عثمان بن عفان قيس بن أشيم ، أخا بني عمرو بن لبيث أفانت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر مني ، وأنا أقدم منه في الميلاد ، ورأيت خذق^(١) الفيل أخضر محيلاً بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبد شمس شيخاً كبيراً يقوده عبده . فقال ابنه ياقبات : أنت أعلم وما تقول . حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق عن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخزومة عن أبيه

الله - صلى الله عليه وسلم - فإني لم أضف إلى ما نقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان أو ما لا يطمعن على أحد منهم في نقله وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً ، الجامع علماً وصحة واعتقاداً وصدقاً^(٢) .

وكما عني - سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على نحو ما فعل ابن الأثير ، عنوا بتكميله : فوصله كثير منهم بين المشاركة والمغاربة ، ومن هذه الصلوات كتاب « الصلة » الذي ألفه عبدالله بن أحمد بن جعفر الفرغاني^(٣) ، وقد نقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ، وكتاب الصلة الذي ألفه عريب بن سعد القرطبي فأنهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل ، وتلاه محمد بن عبد الملك الهمداني بكتابه « الصلة » فأنهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته بجذرائه في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة - وهذا بعض موضوع الكتاب - إلا وجدناه يعول عليه كأثر قيم مصدر له وأوسع ، ولا وجدنا مؤرخاً قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه كيفما كانت مأخذه عليه ، وفي بعض هذا برهان واضح على قدر الكتاب بين القدماء والمحدثين في أمم مختلفة ، وعلى أثره في مؤلفاتهم التاريخية والأدبية : وهذا حسبه في عظمة القدر والأثر الذي يتجدد على اختلاف الأمصار والأعصار .

٤ - نماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبري من كلامه في تاريخه وفي غير تاريخه ، ونذكر فيما يلي مثالين : أحدهما من قسمه الأول في تاريخ الملوك الفرس قبل

(١) مقدمة الكامل ١ - ٥ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٤٤ .

(٣) فضلات الفيل .

عن جده قيس بن مخزومة : قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل فنحن لدان .

وحدث عن هشام بن محمد قال : ولد عبدالله بن عبدالمطلب أبو رسول الله - صلعم - لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنوشروان ، وولد رسول الله - صلعم - في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه .

وحدث عن يحيى بن معين قال : حدثنا حجاج ابن محمد قال : حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل .

حدث عن إبراهيم بن المنذر قال : حدثنا عبد العزيز ابن أبي ثابت قال : حدثنا الزبير بن موسى عن أبي الحويرث قال : سمعت عبد الملك بن مروان يقول لقيث بن أشيم الكنانى اللبى : يا قيث ، أنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر منى وأنا أسن منه ، ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل ووقفت بي أمى على روث الفيل محبلاً اعقله .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة قال : حدثني ابن اسحاق قال : ولد رسول الله - صلعم - يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشر مضت من شهر ربيع الأول . وقيل إنه ولد - صلعم - في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل : إن رسول الله - صلعم - كان وجهها لعقيل ابن أبي طالب ، فلم تزل في يد عقيل حتى توفى ، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخى الحجاج بن يوسف فبنى داره التي يقال لها دار ابن يوسف ، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجته الخيزران فجعلته مسجداً يصلى فيها .

حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال : يزعمون - فيما يتحدث الناس ، والله أعلم - أن أمينة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - كانت تحدث أنها أثبت لها حملت برسول الله - صلعم -

فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة ، فاذا وقع بالأرض فتولى : أعينه بالواحد ، من شر كل حاسد ثم سميه محمداً ورات حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام ، فلما وضعته أرسلت إلى جده عبد المطلب أنه قد ولد لك غلام فأنه فأنظر إليه فأناته فنظر إليه فحدثه بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه .

حدثني محمد بن سنان القزاز قال : حدثنا يعقوب ابن محمد الزهري قال : حدثنا عبد العزيز بن عمران قال : حدثني عبدالله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عثمان ابن أبي العاص قال : حدثني أمى أنها شهدت ولادة أمينة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - وكان ذلك ليلاً . قالت : فما شئ أنظر إليه من البيت إلا نور ، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أرى أقول لتقعن علي (١)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبرى في الخبر بأكثر من رواية . مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الخبر بقلمه .

٢ - أخبار سنة ٩٢

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها نموذجاً مصغراً لمنهج الطبرى في سنواته ، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العمال على الأمصار في هذه السنة .

قال : « ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين ، ذكر الأحداث التي كانت فيها . »

فمن ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم ، ففتح على يدي سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسة إل جوف أرض الروم .

(١) تاريخ الطبرى ١٢٤٠٢ - ١٢٦ .

سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبل ذلك
وانصرف ، واستعمل عليهم عبد ربه بن عبد الله
ابن عمير اللبتي .

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز -
وهو على المدينة - كذلك حدثني أحمد بن ثابت عن
ذكره عن اسحاق بن عيسى عن أبي معشر . وكذلك
قال الواقدي وغيره .

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة
التي قبلها (١) .

(١) تاريخ الطبري ٨ - ٨٢ .

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير
الأندلس في اثني عشر ألفاً فلقى ملك الأندلس - زعم
الواقدي أنه يقال له : أدريثوق (١) ، وكان رجلاً من
أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس -
فرحف الأدريثوق في سرير الملك ، وعلى الأدريثوق
تأجه وقفازه وجميع الحلية التي يلبسها الملوك ،
فاقتلوا قتلاً شديداً ، حتى قتل الله الأدريثوق ، وفتح
الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا - فيما زعم بعض أهل السيرة - قتيبة
سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل : فلما نزل

(١) لفريق .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتدريج التراث والتجديد والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الصور الأدبية

بقلم الدكتور محمد عيسى هادي
السيرة النبوية لابن هشام
بقلم الأستاذ محمد علي البخاري

الاصطلاح والمواثيق
الأدب في بيان النظم

بقلم الدكتور زكريا نجيب حور
سورة الباطل لتأكي
بقلم الدكتور نظمي لوطا

خاتم النبيلونج
بقلم الدكتور فؤاد حسن زكريا

الرد على الدهريين

لمحات الدين الأفغاني
بقلم الأستاذ محمد طاهر الجبالي

لحمك الأول

١٠

الصورة الأخلاقية للابروير

بمقام
الدكتور محمد غنيمي هلال

أستاذ مساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الرومانتيكي «ميشليه» قائلا : (في مقدمة الجزء الخامس عشر من كتابه : تاريخ فرنسا) : « لويس الرابع عشر يند عالماً . فهو - مثل قصره فرساي - يطل على الغروب ... الكتابة تسيطر على كل شيء ، على المؤلفات والخواطر الخلقية فيما كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفيتلون ، ولابروير ... أما ما كان يجهر به خطيب القوم : بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل قواه في المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالى عام ١٦٧٨ ، في صورة أزمة سياسية في الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخلقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية في أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطاعه في صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، في حروب دامت قرابة ثمانى سنوات تخللها انتصارات موقوته ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما غانى منها الشعب . وزادت هذه الأزمة الشعب سخطاً ، واشتدت

بعد الكاتب لابروير - صاحب فن الصورة الأخلاقية في الأدب الفرنسى - ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة ، ولكن خاصته التى انفرد بها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعق ناقده . أثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان فى عزله أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات فى صور وأمثال تبين عن مزاج حاد ساخر ، ولكن فى غير استهتار ، وتكشف عن فكر نافذ يبلغ - فى سخطه وضيقة - أبعد مدى للإصلاح حتى ليتأخم حد الثورة ، على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليذهب فى جرأته إلى حدود الحملة التى لا هوادة فيها على التقاليد والآفات الطبقيّة التى كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر الذهبى أو « القرن العظيم » ، عصر لويس الرابع عشر (١٦٤٣ - ١٧١٥) - حقاً كان ذلك العصر عظيماً فى مظهره ، ولكنه كان يخفى خلف هذا المظهر الخادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المظلم ، على نحو ما يصف المؤرخ الفرنسى

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الخلقية السليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشترى الألقاب من طبقة الأغنياء . وفى ذلك كتب « فيلون » رسالته إلى لويس الرابع عشر فى ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية : « مغامرات تليماك » ، وقد ظهر الكتاب الأخير فى طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطورهِ آراء الكاتب فى الإصلاح الملح للنظم السياسية والبروتية ، كما كتب الباحث الاقتصادى بواجيبر Boissguillebert فى أسباب بؤس البلاد والمخرج منها ، عام (١٧٩٧) .

وأدى الدجل الدينى ، والتعبير الزائف فى القصر والحاشية ، إلى صراع طائفى دينى ، ثم إلى موجة إلحاد . وساعدت على ذلك البلبلة العامة التى تنتشر عادة فى سنى الحرب . وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التى شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً فى مؤلفات أمثال « بيل » Bayle الفرنسى فى هولاندا ، فظهر قاموسه النقدى الفلسفى الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد « سانت إفريمون » - فى نادى « دوقه مازارين » فى لندن - مؤثلاً غذى به المتبردين على الدين المسيحى ممن كانوا يغشون ذلك النادى . وانتصرت فلسفة ديكارت ، وتوسع أنصارها فى تأويلاتها ضد الدين ، على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساندة السوربون . وكانت هذه الحركة الإلحادية بمثابة تمهيد للتمرد الرومانتىكى فى القرن التالى .

وفى مجال الأدب كانت الكلاسيكية محتضرة . فأخذ سلطان القدماء يتزلزل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت

المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين « شارل پيرو » فى كتابه : « الموازنة بين القدماء والمحدثين » (١٦٨٧) - وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروير ، ولكن الصراع أسفر - لدى أنصار القدماء أنفسهم - عن اعتدال واضح فى الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر فى شرح نظرية المحاكاة ، مما سنتعرض لبعضه فيما يخص مؤلفنا وكتابه فيما بعد .

وكتاب « الصور الأخلاقية » للابروير يشهد بأن مؤلفه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يؤمن به ، وثقافة ناقد لا يعرف هواة فى الحق حين يصور خبايا عصره ونقائصه التى مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبها . فلم يغتر لابروير بمظهر العظمة الخادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه فى صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعى البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق لدخائل الطباع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه ، وجعل منه معيناً لا ينضب فى تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب يجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة لابروير الخاصة ونشأته . يقول سانت بوف : « لا نعرف شيئاً ، أو نكاد لا نعرف شيئاً ، عن حياة لابروير . ويضيف هذا الغموض - كما لحظ الباحثون - إلى جلال عمله الأدبى ، بل يمكن أن يقال إن هذا

الذي يسمى : يوحنا ، وكان يسكن معهم . وإذن ينتمي لابروير في نشأته إلى أسرة برجوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشئة عن الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقي .

وأما عن تربيته الأولى فعرفنا بها جده ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب « أدري » (في مخطوطة عن كتاب مدارس جمعية الأوروتوار في المكتبة الأهلية في باريس) أنه تربى في مدارس تلك الجمعية ذات الطابع الديني ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إتيان لابروير لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لابروير المعاصرين له لم يحملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا في قيمة ترجمته لتيوفراست ، ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشك يحوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفي مقدمة ترجمة تيوفراست الدقيقة - طبعة جيوم بوديه - قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ « نافار » أن ترجمة لابروير لها كانت هيئة القيمة ، لا دقة فيها . ونصدي تلميذ من تلامذة « نافار » هو « كازيل » حل المسألة (في مجلة الدراسات الإغريقية عام ١٩٢٢) فبين - بحجج قوية لا تدفع - أن نحس لابروير لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة ، وأن لابروير لم يرجع إلى الأصل اليوناني إلا تبعاً لاعتماده أولاً وآخرأ على ترجمة تيوفراست اللاتينية التي قام بها « كازوبون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتيني الذي اعتمد عليه كل الاعتماد^(١) .

ومن الغريب أن لابروير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر في ذلك العصر . وهو ينصح - في كتابه الذي

(١) لا يهين التفصيل هنا في هذه المسألة الأكاديمية ، ولكننا نرى أن الإشارة إليها بالغة الأهمية .

الغموض لبضعاف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فإذا لم يبق سطر واحد في كتابه الفريد - منذ اللحظة الأولى من نشره - إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح ، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاص بحياة المؤلف نعرفه حق المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيثاً وجه الرجل الذي بسطه بيديه .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولاً ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التي أبقى عليها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة في حياته هي اختياره في منزل أسرة « كوندية » مريباً للدوق بوربون عام ١٦٨٤ . وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأول يمتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد غموضاً ، والثاني أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوف ، أصبح محققاً أن مولفنا - « يوحنا دي لابروير » - ولد في باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادة تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، في كنيسة سان كريستوف . وأبوه لويس دي لابروير من البرجوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشي الضرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابيث هامونين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية في شاتليه . وكان يعيش الوالدان مع أولادهما الثمانية - ومنهم يوحنا دي لابروير - عيشة ضئلك من استثمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك - أو « جنيه » كما كان يسمى الفرنك حينذاك - إلى جانب دخل وظيفة الأب . ويساعدهم عم لابروير الأعزب

نعرضه - بتعلم اللغات في عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما بعده ، ويسوى لايروير في ذلك بين جميع اللغات ، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشئ أكبر قدر يستطيعه (انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١) . ولايروير في ذلك ذو نظرة في التربية لا زالت حديثة .

ودرس لايروير الحقوق في باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته في جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : « الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشتها في تلك الجامعة لأن القانون المدني لم يكن يدرس آنذاك إلا في تلك الجامعة وفي جامعة يواتيه . وما لبث لايروير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٦٦ ، فكان عمه الوصي على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولاً على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالي في باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص في كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلاً : « مهنة المحاماة عسيرة مجاهدة ، وتفترض فيمن يمارسها خصوبة التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفى من صاحبها بما يكتفى به من الواعظ الذي ينطق ببعض الخطب يولفها في وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، في تسلط المسيطر وفي غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بشهرة إلقيائها أكثر من مرة ؛ على حين يفوه المحامي بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة يمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونه ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الخطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الخطابة

الجيدة أشق من المرافعة الجيدة^(١) » (انظر الفصل الخامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦) .

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لممارسة هذه المهنة - مهنة المحاماة - بعد حصوله على وظيفته فيها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيد سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلين الذين أنف أن يختلط بالجموع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع في الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى ألسنة المارة فيها ، سوى كلمات الاستغلال والاستيلاء ، والاستجواب والاعتراف ، والرافعة ضد الاعتراف . أفلن يكون في العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على النقيض مليئاً بأناس يتطلبون في جرأة ما ليس لهم فيه حق أو يرفضون في صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به ! ! ! يا لعار الإنسانية ! ! ! » (كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادي عشر ، فقرة رقم ٢٧ - انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لايروير من المحاماة في الفصل السابع فقرة رقم ٢١) - ويأسى لايروير كذلك أن تكون القاعدة في القضاء محوراً للصورة المكتوبة بين المتنازعين : (يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له . ولكنه متعلق بهذا الإيصال الصغير ذي المظهر الشكلي ، فاذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يفقد مبلغه من المال ، وبذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسى هذا الإجراء الشكلي ، وهذا ما أسميه ضمير

(١) يقصد لايروير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور في الخطابة أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التي تتكرر دون انقطاع ، ولكنها غير مملّة لارتباطها بواقع الأحداث ، متى وقعت موقفاً من بداهة المحامي وقوته .

تقاء الطوية ما يملأ به فراغ الوقت بدون ما يسمي
الدهاء : أعمالاً ؛ على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا
تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل
والكلام والقراءة والهدوء أعمالاً (نفس المرجع -
الفصل الثاني ، فقرة رقم ١٢) - ويقول كذلك في
موضع آخر - ويقصد نفسه بما يقول - : (يسألك
الحقوقي ورجال الفكر على سواء : بم تتلهى ؟ وفيم
تمضي وقتك ؟ فإذا أجبت قائلاً : إني أفتح عيني
لأرى : وأعبر أذني لأسمع ، وأحفظ بصحتي وراحتي
وحريتي ، كان جوابي ليسهم لا معنى له . فالخير
الأكيد ، والخير العظيم ، والخير الوحيد لا حساب
له ولا شعور به : « أو تقامر ؟ أو تشهد حفلات الرقص
المقنعة ؟ » هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب) :
(نفس المرجع الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٠٤)
ويرجح أنه بدأ في تدوين ملحوظاته التي كانت نواة
كتابه في تلك الفترة من حياته . ويحملنا منطق الأحداث
على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولاً
على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرجوازية على
الأخص . وربما توقع في هذه الفترة أن تتاح له فرصة
أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعظماء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » :
فأدخله مريباً في منزل من أسر النبلاء هو منزل
« كوندية » ، عام ١٦٨٤ نظير دخل سنوي قدره :
١٥٠٠ فرنكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين
باريس في منزل كوندية ، قريباً من حديقة الكسمبورج
وبين « شانتني » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ
لابروير ، دوق بوربون : في سن السادسة عشرة :
عصياً ، مهملاً ، ذا مزاج استبدادي ، وأخلاق فاسدة
يصفه « سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المترافع ورجال القضاء - القاعدة الجميلة في نظر
القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة
والإنصاف : قد تكون متناقضة تماماً للقاعدة التي تقول
بأن المظهر يجب أن يتضمن الجوهر) . (نفس المرجع ،
الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٥٠) - ولا شك أن
الفكرة الأخيرة للابروير مزعمية ، ولا استطاع فهمها
إلا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق
لابروير بنقص الطابع الإنسانية : مما يلجئ القضاء
إلى التمسك بنصوص شكلية في الوثائق ، وإلى تعليق
الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقرتين
السابقتين تدلان قطعاً على أن لابروير لم يخلق لمهنة
المحاماة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حين مات عام
١٦٧١ ، فاشترى في عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالي
لتقدير الضرائب وجبايتها في مقاطعة « كان » Caen
على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك
مع ذلك باريس : على الرغم من أن القوانين كانت
تحم عليه أن يقيم في محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه
السنوي وقدره ٢٣٥٠ فرنكاً ، دون أن يمارس وظيفته
تلك التي لم يتخلى عنها إلا عام ١٦٨٦ . وظل في باريس
يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يردد
على حديقة الكسمبورج وحداثق التويلري ، يتأمل
ويدون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله
في المحاماة : « ثيول مارثيل » : وكما يتحدث هو عن
نفسه في كتابه قائلاً : « يحتاج المرء في فرنسا إلى كثير
من الصلابة ، وإلى سعة في الفكر : حتى يدع جانباً
الوظائف والتقييد بالأعمال الموقوتة ، ليطيب نفساً بالبقاء
في منزله ، لا يشغل بشيء . ولا يكاد يتوافر لمرء من
الكفاية ما يلعب به هذا الدور عن جدارة : ولا من

المريعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يفتال الجنس الإنسانى . . . وفى الشتاءم وصنوف الفسق ينفق وقته ويصادف مسلاته . . . » وكان كونديه الكبير ذا مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه كان لطيف المحضر مع لابروير . وقد كلف لابروير بتعليم الدوق فلسفة ديكارت ، ثم الجغرافيا والتاريخ ، والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابروير كان لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله السبع عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة . وتدلنا هذه الرسائل على سعة أفق لابروير كذلك ، وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتدى إليها وحده بعمق فكره . فها هو ذا يدرك تعليم التاريخ إدراكاً حديثاً فى رسالته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام ١٦٨٥ ، متوجهاً بها إلى رب الأسرة :

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماً بدواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . . وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث يومية » .

وفى عام ١٦٨٥ تزوج دوق دى بوربون - تلميذ لابروير - من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع عشر التى أنجبها من مدام دى مونتسپان . وفى عام ١٦٨٦ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون يلقب بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابروير له بعد أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابروير استمر فى بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابروير - على ما له من مزاج حاد واعتداد بنفسه - ميسورة فى مثل ذلك المنزل ، وبخاصة بعد موت كونديه . وربما كان السبب فى استدامة

إقامته أن الأسرة كانت ترعى لابروير وتحميه من أعدائه ، وأنه كان يراها بمثابة شرفة يطل منها على عالم الكبراء ليكمل خبرته بمجتمعه . والأدب الفرنسى - بل العالمى - مدين لهذه الإقامة بكتابه الخالد . وهذا ما يلحظه ويقرره سانت بوف .

ولكن النصوص التى تركها لابروير تضيف سبباً آخر (كما لحظ ذلك بحق الأستاذ جى ميشو الأستاذ بالسوربون ، فى كتابه عن لابروير) - ذلك أن الفيلسوف كان بحاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حمله ذلك إلى تغيير نظرتة إلى فلسفة العزلة التى كان ولوعاً بها قبل أن يتصل بهذه الأسرة . فقد عدل عن نظرتة إلى العزلة التى سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه عليها فى نص يرجع تاريخ تدوينه إلى عام ١٦٨٩ ، إذ نراه فى نص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلماً آخر : « ثمّ فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ، وتجعلنا نسأوى - ماذا أقول ؟ - بل نفضل الأغنياء ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبيرة . وتحملنا على الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتخلصنا من الرغبة والسؤال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ، وتنجيننا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط بأننا قد علونا . وثمّ فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل هذه الأمور ، فى سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا : وهى الفلسفة المثلى » . (الفصل الثانى عشر - فقرة رقم ٦٩) . وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : « الصور الأخلاقية » فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره على الناس . وسنخصص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل . وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى أن يطمح لابروير فى ترشيح نفسه للأكاديمية الفرنسية .

القلبية في العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخمسين سنة .

ويتضح مما سبق أن كتاب « الصور الأخلاقية » يكاد يكون مؤلفه الوحيد . إلى جانب الرسائل التي كتبها في فترة تربية دوق بوربون - وقد ذكرنا نموذجاً من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها - ثم كتاب محاورات في نزعة الهدوء الصوفي الباطني (Quietisme) - وقد أشرنا آنفاً إليه - وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيما سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته . وحتى لا ندع فرصة ننفع بها من الكتاب الذي كلفنا بتقديمه . علينا الآن أن نخص هذا الكتاب بمزيد من التحليل والإبانة ، لتعرف قيمته في شتى نواحيه الفكرية والفنية .

كتاب الصور الأخلاقية

كان لابروير في سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٦٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك في قيمة كتابه لدى الجمهور . فاستشار كبار أصدقائه من كتاب العصر ، وبحكى المؤرخون له قصة طريفة في ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة في شارع « سان جاك » يسمى : ميشاليه : لبقتى منه ما جد نشره من كتب . وكان لصاحب المكتبة طفلة رشيقة يحادثها لابروير ويلاطفها . وذات يوم قال له لابروير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : « هل لك في أن تطبع هذا ؟ لا أدري ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدرجاً فيكون من نصيب صديقتي هذه الصغيرة » . وقد قبل ميشاليه العرض ، وظهر الكتاب في طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : « الصور الأخلاقية لتيوفراست ، مترجمة عن اليونانية ،

وكان له فيها أصدقاء خالص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذي تحمس له بسبب اشتراكه معه في الانتصار للأفدسين ، في المعركة بين المحدثين والقدماء التي أشرنا إليها من قبل ، ثم راسين الذي فضله لابروير على كورني في كتابه ، وأطال في هذا التفضيل في خطاب استقبله بالأكاديمية الفرنسية . وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ . وهو العام الذي اختبر فيه عضواً بها ، واستقبل بها في الخامس عشر من يونيو . وكان استقبال الأعضاء لخطابه فاتراً : بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا يهمننا هنا تفصيل القول فيه . وبسببه ألف لابروير مقدمة لخطابه الذي ألقاه في الأكاديمية .

وقلما كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابه بها : بل أمضى أكثر وقته في تلك الفترة في شانتني : ومن آن لآخر كان يحضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفي تلك الفترة قامت معركة حول النزعة الصوفية المسماة Quietisme وكان من كبار دعايتها « فيلون » عدو لابروير اللدود : وقد انضم لابروير فيها إلى بوسويه الذي قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهي تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة في التأمل الباطني ، والقضاء على الإرادة الفردية : والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام التأمل . وقد ألف لابروير فيها كتابه : محاورات في نزعة الهدوء والاستسلام الباطني : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين في نسبته إليه ، وقطعاً فيه كثير من اللخيل على لابروير : وفيه كذلك ما يمثل روح لابروير ونزعتة ، وما يتفق وآراءه في كتاب الصور الأخلاقية . وتوفي لابروير فجأة بالسكتة

مشورة المخلصين . خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل في هذا الطريق . طريق الهجاء الاجتماعي المخوف بالأخطار .

وعدد فصول الكتاب - كما وصل إلينا - ستة عشر فصلاً ، هي : النتائج الفكرى . الجدارة الشخصية . النساء ، من القلب ، في المجتمع وصلاته ، الثراء والحفظ ، المدينة . رجال الحاشية . العظام . رئيس الدولة والدولة : الإنسان ، أحكام الناس . في التقاليد السائدة . بعض عادات الوعظ الدينى ، ذوو الخواطر القوية (تسمية ساخرة يقصد بها الملحدون أو من يسمون بأحرار الفكر) .

ومنهج لابروير أنه يصوغ خواطره متتابعة في كل فصل من الفصول السابقة ، تحمل أرقاماً متوالية . وغالباً ما يكون الخيط الذى يجمع هذه الخواطر دقيقاً . حتى لينقطع أحياناً بالقارئ . فتبدو الأفكار شتية لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابروير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج . فدافع عن نفسه في خطابه في الأكاديمية . فرماه بأنهم لم يلحظوا أن « خمسة عشر فصلاً - من الستة عشر التى يحتويها الكتاب - موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التى يصادفها المرء في مشاغل الأهواء والميول الإنسانية : وليست الغاية من هذه الفصول سوى تدمير العوائق التى تؤدى إلى الضعف أولاً ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس التماس معالم معرفتهم بالله . فليست هذه الفصول الخمس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير . . »

وفي خطاب لابروير عن تيوفراست يذكر أنه غنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية في سلوكه : وغايته من ذلك خلقية ، هي « أن يصير الإنسان عاقلاً ، ولكن بطرق بسيطة مألوفة .

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليده » . وظفر الكتاب بنجاح عجيب . فنشأت منه ثلاث طبعات في أقل من عام . وحصلت ابنة ميشاليه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزيحة طيبة . وظل الكتاب ينشر في طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التى ظهرت عقب موته . ولكنه في الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « جوفروا دى لابروير » (أحد أجداد لابروير) ، واستمر كذلك حتى في الطبعة الثامنة التى كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الخطاب . ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً . فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف ويرددون اسمه .

أما إظهاره الكتاب باسم تيوفراست : وإضافة جهده له : فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه في وقت معاً : فاحتفى وراء مؤلف إغريقى ، لأنه كان يهجو آفات العصر ممثلة في أولئك العظام . وكما يعبر عن ذلك « ماريو » في بحثه الذى عنوانه : « لابروير » ، قائلاً إن لابروير في كتابه : « قد أخذ يغامر بالزج بنفسه في بحر المخاطر ، على أمواج تهدده بالعواصف . فكان من اليسير لديه أن يرفع فوق قلع سفينة العلم الإغريقى تقيّة » . وقد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد في طبعاته المتوالية . ومنذ الطبعة الخامسة أخذ يحدد ما يضيفه . ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات . ويكفى أن تذكر أنه في ثنايا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠ : على أن خساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كثيرة . ويعترف لابروير في خطاب استقباله في الأكاديمية أنه كان حذراً في هذه الإضافات ، يتقدم فيها عن

وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة . وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكيين في الغاية الخلقية مما يكتب : « على المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواه ، فإذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يتدم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس » .

ولعل خير من كشف عن منهج لابروير في ترتيبه لفصول كتابه هو سانت بوف ، إذ يرى أن لابروير بدأ كتابه بما يخص الفرد أولاً في نتاجه الفكري ، وجدارته ، والمرأة كذلك ، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المجتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحفظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعظماء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابته أن يخلو من هذا الفصل انتقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : « الإنسان » ، فيه يصف لابروير الإنسان على حسب طبيعته الخلقية ، وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد « سانت بوف » أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذي عنوانه : « الإنسان » والذي قبله ، مقصود للابروير ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقيّة ومدارة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة ليرى الملك نفسه كما يرى سواه . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقاً بعض القلق في موضعها ، يليها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل

الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامتها ضد جحود المنكرين ، وكان هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحمي بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالخيط الذي يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابروير كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعي الجريء لآفات العصر ، وللاثنين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الإدعاء بالزام لابروير بمنهج منطقي يجعل لكتابته وحدة ، فيه تكلف لا يبرره النص . ويكفي - تفادياً للإطالة - أن نذكر أن لابروير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولنأخذ مثلاً لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابروير في النقد الأدبي وفي قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوف هذا الفصل قائلاً : « إنه فن الشعر الذي أنتجه لابروير ، وهو فن بلاغته الخاصة به كذلك » . ويتحدث سانت بوف عنه كذلك في موضع آخر أن هذا الفصل فيما يحتوي من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حين لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذي ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي بحال أن تقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابروير النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكمل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلاً في فصله في الوعظ الديني ، والعادات ، والمجتمع ، وأحكام الناس . . . - على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة في فن لابروير وطريقة كتابته التي ألزم بها في الفصول التالية . ولهذا نخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالاته الفنية والإنسانية .

ولابروير - في هذا الفصل الأول من كتابه - يدعو

— شأنه شأن معاصريه — إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هؤلاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا في أدبهم وعلمهم إلى درجة لا يمكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابها الحسبة . فهو يقول : « كل شيء قد قيل ، وقد أثينا بعد قوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وُجد أناس ومفكرون ، ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والتابعون من المحدثين (يقصد نابغى عصر النهضة من الإيطاليين) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١) — ولكنه يعود — في سعة أفق ومرونة فكر — إلى تقرير إمكان التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : « لن يستطاع بلوغ حد الكمال في الكتابة ، ولن يستطاع — مع توافر القدرة — التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم » (نفس الفصل ، فقرة ١٥) — وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء في معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : « يتغذى المرء بميراث الأقدمين وبارعى المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، ويحشر منها في أعماله الأدبية . وحينما يصير أخيراً مؤلفاً ، وحينما يعتقد الناس أنه يسير وحده على قدميه ، يتمرد ضد الأقدمين ، ويسئ إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت بما تغذوا به من لبن طيب ، يضررون مربيهم عقب فطامهم » . (نفس الفصل ، الفقرة الخامسة عشرة) .

على أن لابروبير واسع الأفق في نظرته إلى هؤلاء الأقدمين ، ينمى على المتشدقين باسمهم ، ممن يتخذون الانتماء إلى الأقدمين حظوة في ذاتها ، مستقلة عن غايتها . وهو في نظرته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة

السليمة . وقد سبق أن لحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم (الفصل الثاني عشر ، فقرة ٤٧) — وما هو ذا يحمل في سخرية على المنتظمين بتمسكهم باليونانية لذاتها قائلاً : (. . .) ويستمر في حديثه أحد كبار الدولة قائلاً : « فلان يعرف اليونانية فهو إذن مغبور ، فهو إذن فيلسوف ١١١ » وحقاً ، فيما يظهر ، كانت بائعة الخضر في أثينا تتكلم اليونانية ، فهي من أجل ذلك فيأسوفة . وچيروم بينيون وجيوم دى لا موانيون كانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك في ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إليها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى يؤدي إلى احتقار الأخرى . ولا تفرق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، ميتة أو حية ولكن بكونها خشنة أو مهذبة ، وبما إذا كانت الكتب التي صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سيئ . . . » (الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قارئها كذلك) (الفصل الرابع عشر ، فقرة ٧٣) .

وواضح من دعوة لابروبير إلى الغاية الخلقية التعليمية للأدب — فيما سبق أن ذكرنا — أنه كان ينزع فيها منزع الكلاسيكيين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « في الفن نقطة كمال ، شأنه شأن الطيبة والنضج في الطبيعة . والذي يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل . ومن لا يشعر بها ، أو يولع بما دونها أو ما وراءها ، فهو ذو ذوق تالف . فثمَّ إذن ذوق طيب وذوق سيئ ، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعها أساس » (مناقشة موضوعية) (الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠) .

والذوق نوع من الفريضة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم في النقد على مجرد مراعاة القواعد الجافة التي قد

تنال من روح العمل الأدبي . وهنا أيضاً يتجاوز لا بروير منطقة الكلاسيكية العقيدية : « حيناً تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبيل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب : خرج من يد صناع » (نفس الفصل : رقم ٣١) - وغاية الكاتب الحقيقية هي الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : « علينا أن نبحث عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس ذوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » (نفس الفصل ، فقرة ٢) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغي أن يدور في خلدنا أن لا بروير من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فإنه يعنى مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعززون إليه أنه من دعاة الفن الخالص ، ولكنه في الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة : دون أن يجعل العبارة غاية في ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوف يجعل خاصة كتابه الأولى أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وما هو ذا لا بروير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : « بين جميع التعبيرات المختلفة - التي يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا - ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح . ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود . وكل ما سواه ضعيف لا يرتضى به رجل الفكر الذى يريد أن يفهمه الناس . . . » (نفس الفصل : فقرة ١٧) - ولا يقع المرء على هذا التعبير إلا بالموازنة الدقيقة بين المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة ، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : « كل فكر المؤلف ينحصر في دقة التحديد

ودقة التصوير . فلم يتفوق موسى وهومير وأفلاطون وفرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعبّر عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » (نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤) وننبه هنا إلى أن ورود كلمة « الصور » في عبارات لا بروير - كالعبارة السابقة مثلاً - لا يقصد بها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الخيال في مفهومه الحديث ، إذ أن لا بروير ظل في هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، يحذر منه كما يحذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعدّه آفة الكاتب ، لأنه « لا ينتج غالباً سوى أفكار زائفة مجدية » (الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧) ويسير لا بروير في هذا على درب كلاسيكي مطروق ، كما هي حال پاسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي ، وبخاصة منذ « كانت » ، حين أصبح الخيال - في معناه الحديث - هو مصدر الصورة ، وأكبر دجامة للكاتب والشاعر . ويعتد لا بروير في قواعده الجمالية بسلامة اللوق . وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفنى ، أكبر مما يعتد بالقواعد في حرفيتها . ويتميز في هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكيين ، وبخاصة بوالو . يقول لا بروير : (ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أبسر لدى العبقريات النادرة من تجنب كل صنوف الخطأ في القواعد . . . فالشعر في مسرحية « السيد » من أجمل

الأشعار التي يمكن صدورها ، على حين أن خير نقد ألف في موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية « السيد » (نفس الفصل ، فقرة ٣٠) . وفي الفكرة الأخيرة يشير لابروير إلى المعركة الشهيرة في النقد الفرنسي حول مسرحية السيد لكورني ، ويطرى المسرحية ، كما يطرى النقد الذي صيغ فيها في لهجة مهذبة ، برغم قسوته وتهافته أحياناً . وفي هذه الفكرة يقر لابروير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر في الوقت نفسه حق الكاتب في عصيان القواعد متى أخرج عملاً جليلاً جميلاً معاً . وقد انتصف لابروير لكورني في مسرحيته هذه التي خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لابروير كان يفضل عليه راسين الشاعر الفرنسي الذي راعى القواعد الكلاسيكية في دقة . وهذا انتصاف للخصم على حسب المبدأ ، لا سيراً مع الهوى . ونحس في وجهة نظره هذه نوعاً من الماراة والتمتعة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو يحذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدبي من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلقى فيه القول على عواهنه : « ليس النقد في الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر مما يتطلب من العقل (التقريرى) ، ومن العمل أكثر مما يتطلب من التأهيل ، ومن المران أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فإذا صدر عن تطنخي قراءاته على قوة تمحيظه ، وعن يمارسه في نطاق جزئي على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب » (نفس الفصل فقرة رقم ٦٣) - ويعود في فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيليين الذين يستمرون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبراء والنبلاء لحمايتهم ، كما يتشدقون بأسماء كبار

الكتاب من قدماء ومحدثين ، يدعون شرف الانتماء إليهم دون دراية بهم ، وهذا في البحث ، ثم يعقب : « يلزم المرء قليل من المعارف كي يساير فروض التهذيب في أدب المجتمع ، ولكن كم يلزم منها لأدب الفكر !!! » .

فكيف يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هذا أيضاً يلجأ لابروير إلى منهج يغاير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح بذلك إلى طريقته في تكوين نفسه بتمثيل آداب الأقدمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لابروير - في الفصل الرابع عشر من كتابه - حيث يقول : « لا يفنى امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أطنب . فهي السبيل الأقصر والآكد والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتمتاع من المصدر . تحسس النص وأعد تحمسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة في المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه في امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج . وقد وجد الشراح الأولون أنفسهم في نفس الحال التي أريدك أن تكون فيها . فلا تستر بشروحيهم ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر بك نظرتك . فشروحيهم ليست لك ، ومن اليسير كل اليسر أن تستصغى عليك ، على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك ونظلك فيه ، وستجدها مألوفة عادة في صلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا - بفضل هذه الطريقة في الدراسة - إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذي شجع على الفهقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها ،

حوار : (ماذا تقول في الكتاب الذي ألفه هيرمودور ؟
« إنه كتاب سيء » ، هكذا - يجب « أنتم » - أهو
سيء ؟ - فيستمر في إجابته : هو كذلك ، حتى إنه
ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه
الناس - ولكن هل قرأته ؟ - ويجب « أنتم » :
كلا ! ! - ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولفيا وميلانيا قد
أنكراه دون أن يقرأه ، وأنه صديق فولفيا وميلانيا ؟
(نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣) .

ويتخذ لابروير هدفاً له آخر نوعاً من النقاد يتذكرون
لما يعرفون ، ويكفرون بحق الكتاب الذين يؤمنون بقدره
فيما بينهم وبين أنفسهم ، ضناً واعتداداً كاذباً ، ويعبر
لابروير في هذا عن تجربته الخاصة بكتابه قائلاً : « كثير
من الناس يصلون إلى درجة الشعور بمكانة المخطوطة
التي قرئت عليهم ، ولا يمكنهم أن يصرحوا بما تستحق
حتى يروا رواجها في الناس بعد طبعها وماذا يكون
حظها لدى ذوى المواهب ، فلا يغامرون بأصواتهم ،
ويريدون أن يحملهم الجمهور على ذلك ، أو يقودهم إليه
سواد الناس . وحينذاك يقولون إنهم أول من استصوب
هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فيه . . . » (نفس
الفصل ، فقرة رقم ٢١) .

...

ومن تحليلنا التفصيلي للفصل الأول من الكتاب
تبين أن لابروير لا يتبع وحدة حاسمة في عرض
أفكاره ، ولا منهجاً دقيقاً في تسلسلها ، ذلك أنه يكررها
في مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ، مما يصعب معه تتبع
الأفكار على حسب موضوعاتها فصلاً فصلاً - لهذا ،
ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتبع أهم
إنجازاته العامة الباقية في مختلف الفصول جملة - بعد أن

وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح .
(الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٧٢) .

ونفهم أن لابروير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا
يقصد إلى امتنان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها
لا بد أن تم بإشراف ذوى الدربة منذ البداية . وشاهدنا
على ذلك أنه كان يتبعها في تربيته لدوق بوربون في
دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثانياً هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة
التي تجلت فيها أصالة لابروير ، نلمح جانباً ذاتياً ،
ذلك أنها أولاً وآخرأ ثمرة تجربته الحوية التي عاشها .
ونشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف لدى
معاصريه من النقاد فلم يعأ به ، وانصرف إلى الإخلاص
لفنه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو
الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق
بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تتجاوز هوبها الكلاسيكيين .
فعلى الكاتب أن يخلص لرسالته ، ويصدق في فنه ،
وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحده له
معاصروه : « من لا يعتد في كتابته إلا بذوق عصره
يفكر في نفسه أكثر مما يفكر فيما يكتب : فعليه أن
يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا
ما جحده معاصروننا من إنصافنا » . (الفصل الأول ،
فقرة رقم ٦٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة
الدلالة فيما قلنا ، وهي تصدق على أدياء النقد ،
وكذلك على سيئي النية المعوقين في كل عصر . ولتقتصر
منها على شاهدين بالغنى بالدلالة على من يتسرون على
السوء على حين يعرفهم الجمهور بأسمائهم ممن أظهرتهم
المصادفات الآثمة ، في حين ليسوا سوى دخلاء
ملخولي الطوية ، وفيهم يقول لابروير في صورة

عرضنا نظراته النقدية - كى ننبعها بمجمل من فنه
فى كتابته :

وقد التزم لايروير فى كتابه أن يصور آفات
العصر ، ويصف مآثمه . وقبلنا بتعرض لتصوير
الفضائل . ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة فى
حديثه عن الخير والفضائل دخيلة على عمله الأدبى ،
بعرضها من باب الثقة أو التعريض . وهو ينص فى
مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب
ما لحظه فى الطبيعة لكى يصلح المجتمع ذات نفسه :
« وهذه الغاية هى وحدها التى يجب أن يتوخاها
الكاتب ، وفيها مدى النجاح الذى قلما يتوقعه المرء .
ولكن بما أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ،
فعلينا كذلك ألا نمل - تأنيبهم . وربما يصيرون أسوأ
إذا أعوزهم الرقباء والنقاد ، وهذا الأمر الذى يحمل
الناس أن يعظوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه
التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد
الذى يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ بهذا النقد أحياناً
أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعى الذى ينزع فيه منزعاً
ثورياً واضحاً . ولنضرب أمثلة عامة موجزة لهذه
الانجماحات :

١ - يدور تصويره للناس أفراداً أو فى الجماعات
على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الخبث
من طبيعة الناس : « لا ينبغي أن نحتد على الناس حين
نرى غلظتهم وكفرانهم وإجحافهم وصلفهم وحجهم
لأنفسهم ونسيانهم الآخرين : فهكذا خلقوا ، وهذه
طبيعتهم . وهذا الاحتداد بمثابة ألا نستطيع احتمال أن
يسقط الحجر وأن تشب النار » . (الفصل الحادى عشر
فقرة رقم ١) . والحياة قصيرة المدى : « الحياة قصيرة

عملة ، تمضى كلها فى القمى ، يوثجل المرء إلى الغد أملة
فى راحته وسروره ، إلى تلك الفترة التى يكون قد
اختفى فيها خير ما فى العمر من صحة وشباب ...
ويأتى ذلك العهد الذى يفجئنا كذلك فى رغباتنا :
وها نحن أولاء تفترسنا الحمى ونحاصرنا ، فإذا شفينا
منها فلكى تأمل كذلك فى زمن أطول » . (الفصل الرابع
فقرة رقم ٦٤) - وكذلك يقول : « يجب أن يضحك
المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن
يضحك » . (نفس الفصل رقم ٦٣) . وفى الناس من
النقائص ما يجعلهم لا يحفلون بالمجتمع ، ومن ثم تتعذر
عشرتهم والوفاق بينهم : « يتساءل المرء لماذا لا يعيش
الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة ، ولا يرغبون
فى أن يتكلموا لغة واحدة ، وفى أن يَحْتَبُوا خاضعين
لقانون واحد ، متوافقين على عادات واحدة وعبادة
واحدة ، ولكنى حين أفكر فى تباين الأفكار والأذواق
والعواطف ، أدهش حتى من رؤيتى سبعة أشخاص
أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبين جدران
واحدة ، ليكونوا أسرة واحدة » . (نفس الفصل رقم ١٦)
ولايروير ينهى على المتحضرين من ساكنى المدن ومن
رجال القصور أنهم فى أدوائهم الاجتماعية قد ضلوا فى فهم
الحياة . ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بين الكلاسيكيين
الذى أشاد بالريف وأهله ، واعتد بالطبيعة وفضلها :
« ... فالطبيعة من نصيب من يسكنون الريف ،
هؤلاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين
يعرفون أنهم أحياء » . (الفصل الثانى عشر رقم ١٩٠) .
وحين يتأمل فى النظام الاجتماعى لا يرى سبباً للتفرقة
بين الناس فى طبقات ، ليرتفع بعضهم على حساب
الآخرين ، دون مبرر من الجدارة والجهد - ويروعه
غرور الكبراء ، وغلوهم فى اعتدادهم بأنفسهم على

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد الشعب في استهانة ، شأنهم في ذلك شأن الأمراء الذين يستهينون بدورهم بما يكيل لهم هؤلاء الكبراء من مدح كذلك . وأساس ذلك الغرور . (الفصل التاسع رقم ٥ ، ١٨ ، ١٩) .

ونكتفي بهذا القدر من شهادة لابروير على عصره في تصويره له ، لنين بعض جوانب نقده وهجائه الاجتماعي الذي تتضح فيه ثورته على نظام عصره .

٢- ويحمل لابروير حملة شعواء على حقوق النبلاء والعطاء ، وأنها مبنية على غير أساس ، ونحس وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشعوره بالحيف هو وأمثاله بين هؤلاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة اتخذت تعلقة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد للثورة الفرنسية وطلائعها في القرن التالي . يقول لابروير : « امتياز العطاء على من سواهم من الناس بالغ المدى من جانب : وأتنازل لهم عن رخاء العيش وفخامة الأثاث ، وعما يقتنون من كلاب وخيل وقرود وأقزام ومضحكين ومتملقين ، ولكنني أغبطهم على حظونهم أن يكون في خدمتهم أناس يستون معهم قلباً وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . (الفصل التاسع رقم ٣) .

ويذهب لابروير إلى وصف الحققد الدفين في نلوب الشعب على امتيازات النبل ، وكأنه يحذر من هذا الحققد ، أو يستثيره في قلوب المهضومين ليلبلغ مداه الثورة عليه . « يتباغض صغار الناس حين يتبادلون لمساءات بينهم . والعطاء مبغضون إلى صغار الناس - بما يفعلون بهم من شر ، - وبالخير كله الذي يحرمونهم إياه ، هم مسئولون تجاههم عن سواد عيشهم وفقيرهم وسوء

أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون في نظرهم كذلك » (نفس الفصل فقرة رقم ٢٢) .

ويبدو لابروير مرهف الحس ، ثائر الفكر عميقاً في إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ، وهم ساكنو الريف الذي يعطف عليه ويغبط أهله لقربهم فيه من الطبيعة . وإذا كان في دعوته إلى حب الطبيعة رائداً للرومانتيكيين ، فانه في دعوته إلى إنصاف الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانتيكيين ، كما سبق في هذا عصره كله . يقول لابروير يصف الفلاحين في حقولهم في عصره : « يرى المرء بضع حيوانات متوحشة ما بين إناث وذكور ، منتشرة في الريف ، على سحنها سواد ترهقها غبرة ، أمنت الشمس في إحراقها ، مرتبطة بالأرض تحفر فيها ، وتقبلها في عناد لا يقهر ، ولها ما يشبه الصوت الملفوظ . وحين تقوم على ساقها تبدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . في الليل يأوون إلى جحور ، حيث يعيشون على الخبز الأسود والماء وأعشاب الحقول . وهم يكفون الآخرين من الناس مثونة الزرع والحراث والقطاف ، كى يعيشوا . ولذلك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذي هو من ثمار غرسهم » . (الفصل الحادى عشر : فقرة رقم ٢٨) ويرتاع لابروير للمفارقات الطبقيّة ، ويرسل صيحاته المدوية العميقة للقضاء عليها ، حتى لنشعر في عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه في سبيل العدالة الاجتماعية : « في الأرض صنوف بؤس تذهب بالب : بعض الناس يعوزهم القوت : يخشون الشتاء ويرهبون الحياة . على حين يأكل بعضهم في مكان آخر بواكر الفاكهة ، ويكرهون الأرض والفصول أن تخرج لهم ما استطاب . ومن البرجوازيين الصغار - لا لشيء سوى أنهم أصبحوا أغنياء - من يجرءون

على ابتلاع غذاء مائة أسرة في وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطعت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألتى بنفسى بين طرفى القصد لألوذ به . (الفصل السادس فقرة رقم ٤٧) .

ولم يكن لابروير نفساً بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغنى مشاعره ، ويرى في هذا البؤس المستهتر به من جانب الأغنياء عار المجتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً بمرأى من بعض صنوف البؤس » . (الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٨٢ ، قارنها كذلك برقم ٨٠ ورقم ١٢٧ ، ١٢٨ من نفس الفصل) . وتراءى قمة هذه الثورة في تفضيل لابروير أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب . ولم يجروا أحد من معاصريه على الموازنة بين هذين الطرفين ، فضلاً عن تفضيل الشعب على الكبراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابروير : « إذا وازنت بين حالتى الناس المتناقضتين كل التناقض ، أعنى بذلك الكبراء والشعب ، فإن الشعب يبدو لى مكتفياً بالضرورة ، على حين الآخرون قلقون فقراء مع فضلهم فى الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب فى فعل أى خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا يمارس سواها ، على حين ينحاز الآخر إلى المضار ، وهناك تراءى - فى سداجة - الخشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العطاء الروح . وللشعب جوهر طيب

ولا يعبأ أبداً بالمظاهر ، على حين ليس لدى العطاء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو على أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . (الفصل التاسع ، فقرة رقم ٢٥) .

ويسمو تقويمنا لهذه الصيحة الثائرة إذا عرفنا أن لابروير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية (انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثانى عشر رقم ٢٢ ، ٤٨ ، مثلاً) . ولكنه يتناسى ما فى الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز إليه فى مواجهة الظلم ، لاشتراكه فى التأثير معه ضد كبراء العصر . ألا يخطو بنا هذا القول نحو صيحات « ديدور » و « روسو » فيما ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروير السابقة وإجابة « فيجارو » على كلام الكونت « ألمانفا » فى مسرحية « حلاق أشيلية » ، إذ يقول « فيجارو » : « أحس بسعادة مفرطة حين ينسانى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يؤدى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . (مسرحية حلاق أشيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثانى) .

• • •

بقى لنا أن نجمل القول فى خصائص أسلوب لابروير . وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية فى ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كذلك فى الفصول الأخرى . وهى بمثابة المنهج الذى اتبعه لابروير فى كتابته ، عن أصالة انفرادها فيما كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : « ميناج » : « لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيما نلتقى به من كتابه . فهو يقول فى كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه فى ست كلمات .

لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية . ثم التحليل للمعاني النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن استخدام الحوار أو الحديث الفردي .

والخاصتان الأخيرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وتابعا لغيره قبل لابروير في الأدب الفرنسي ، ولكن «لابروير» بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست في تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقى من حيث هو ، كالخبيل والمرائي ، والحديث ، والمغتر ... من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه التزم وصف نماذج حية تنطبق على ذوى النقاىص فى عهده ، وعرف كيف يردها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه فى صوره ، فألفوا كتباً عنوانها : « المفاتيح » للكشف عن الشخصيات التى قصد إليها لابروير فى صوره . وقد أنكر لابروير ذلك توجساً مما قد يثيره خصومه من عداء ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الرد لم يكن سوى تقيّة . يقول لابروير فى مقدمته لخطابه الذى ألقاه فى حفل استقباله بالأكاديمية : « .. لقد صورت فى الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكنى لم أفكر دائماً فى تصوير هذا أو تلك ، فى كتابى عن العادات والتقاليد ... قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ، ومن هذه السمات المختلفة التى يمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همى تسليّة القراء بهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معين - كما يقول الساخطون - بقدر ما اهتممت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها » .

ومن الجميل لديه أيضاً أنه - على الرغم من جسارته فى التركيب لعباراته - ليس من بينها ما هو زائف ، أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق فى بيان فكرته . وأشك كثيراً أن يستطيع امرؤ مجاراته بعد ... » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً فى فن الاجتذاب إلى ما يقول . قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يحسه بطابع لا يحصى . ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطيع نسيانها بعد أن يقولها ... » ويرى الأستاذ «جى ميشو» أنه لا نظير له فى أسلوبه فى الأدب الفرنسى كله ، من حيث طول أناته وعمق وعيه وأناقة تصويره . ويقر له «سانت بوف» بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف مما يسميه : «عقب أخيلبوس» عند لابروير .

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتذوق أكثرها إلا فى لغتها ، نذكر مع ذلك بعضها . مما يمكن أن يتذوقه القارئ العربى . فنها التعريف اللاذع فى طابع هجائى : « المتدين الزائف هو الذى يصير كافراً تحت حكم ملك كافر » . (الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١) . والاستفهام الدقيق الذى يحتوى فى نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : « إذا كان مألوفاً أن تتأثر بالغ التأثر بالأشياء الجميلة ، فلماذا تبدو أقل تأثراً بالفضيلة ؟ » . (الفصل الثانى رقم ٢٠) - والتعمية المثيرة للانتباه فى شكل أحجية : « يوجد ناس فى مسكن سيء وميت غير مريح ، يلبسون الأسهال ، ويتناولون أسوأ غذاء .. يعانون من الحاضر والماضى والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجدوا السر فى السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم البخلاء » . (الفصل الحادى عشر ، رقم ١١٤) . (وما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب فى هذا المعنى ، ولكنه

ونضيف إلى صورة الناقد الأعمى البصيرة — الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب — مثالا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروير ، وفيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التى أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصولى الدعى ، يصل بحيله أكثر مما يصل بمواهبه ، ويعتمد على وسائل الجاه لدى سواه دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر مؤلفو « المفاتيح » أن لابروير كان يقصد بتلك الصورة « دوق دى لافوياد » .

ويسمى لابروير صاحب هذه الصورة : « تليفون » ؛ وفى التسمية نفسها سخرية لأن « تليفون » — أصلا — آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابروير هذه الصورة فى موضعين من كتابه ، نترجمهما تباعاً :

« أو أنت صاحب فكر ومجد وبراعة وذوق وقوة تميز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان فى جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مرييان أستنكرهما . أو أترك نفسى تقتر بالبريق الخادع لقدرتك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يُفعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، ويحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا — طبيعة — أنك من ذوى الخطوة والصيت والثراء الكبير . ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ — لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منها ، ويجب أن تتنزع من أغطيتك (مما يحيط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجاه والصيت) ، وأن تختبر ، وأن تُقرّن بنظرائك حتى يستطيع إصدار حكم صحيح حكيم عليك . الإنسان الذى أوليته ثقتك ، وهو من خلص خلصائك ، ومنه تستمد نصحك ،

ولأجله ترك سقراط وأرسيد الذى تضحك معه ويعلو عليك بضحكه ، وهو أخيراً « داف » (عبد من العبيد فى ملهية تيرنس التى عنوانها : أندريا) وهو معروف لى حق المعرفة : أفلا يكفى هذا لمعرفتك أنت حق المعرفة ؟ » . (الفصل التاسع رقم ٢٠) .

— « يوجد أناس يرغبون من وراء عنهم ، فيركبون من الموج ، وتدفعهم القلاع فى بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عقوا كل وسائل الوصول عقوقاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعطاء الذين انقطعوا لعبادتهم ، وفيهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا يخدمونهم ، بل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعطاء عنهم . ولكن أولئك المسلمين لا غنى عنهم للعطاء ويعلمهم بياض الشيب لديهم ، ويمارسون فى خدمتهم لم طيب الكلمات بدلا من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . ويتزعون مناصب خطيرة منهم بقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعابات الدائبة إلى أعظم مكانة ، وأخيراً تنتهى بهم آجالهم ، فيرحلون إلى مستقبل لم برجوه ولم يخشوه . ولا يبقى منهم على الأرض سوى المثل الذى حازوه فى الإثراء ، مثل مشثوم على كل من يريد أن يحتذيه ١١١ » . (الفصل الحادى عشر رقم ٩٦) .

...

وفى هذا الموجز الذى قدمناه عن لابروير ، قد أشرنا إلى محافظته ومجاراته لعصره فى مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سماه سانت بوف « عقب أخيلوس » عند لابروير ؛ على حين عطينا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره

السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما ترخر به الإنسانية والمجتمع من شرور ، وأنه يجد في جدارته وإخلاصه لفنه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، وبخاصة في وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم في ظلام الأثرة وظلمها ، لا يخلصون لسوى منافعهم الخاصة . وقد كان لابرويير رائداً في كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التي أشرنا إلى أهمها ، وبها سبق عصره ، كما سبق في بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقه ومعاصره . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاربه ، وبقدر نعمته فيها تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه في أسلوبه وصوره مثالا فريداً في الأدب الفرنسي كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره ، وذكرنا أسماء من حاكوه في الأدب الفرنسي والآداب الأخرى وحتى لو سردنا - مجرد سرد - الترجمات الكثيرة لكتابه في حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق بحثاً على حدة . على أن محاكاة لابرويير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحده شعوره .

ولقد لقي لابرويير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره ، فبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً ببذور تمت وترعرعت في القرن اللاحق ، فأثرت في الثورة الفرنسية التي كان له فضل في التمهيد لها دون أدنى ريب . وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش في مثل ملابساته :



السيرة النبوية لابن هشام

بسم الله
الاستاذ محمد علي البخاري

عضو مجمع اللغة العربية

يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار ، يرى أنه لا خير فيها ، وقال لأبي يوسف ينكم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رموس الملاء : أعمّا كان أولاً ؟ أوقعة بدر أم وقعة أحد ؟ فإنك لا تدري أيتهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقره على ما رأى واختار .

ولم يُعن أحد من الصحابة بجمع أخبار السيرة ، إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما انفتت إلى هذا فريق من السابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، ومن صاحب الأحداث التي وقعت للمسلمين في عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ويجمعون ما استفاض واشتهر من الأخبار حتى أصبح لا يحتاج إلى سند خاص ، ولانقل عن أفراد معينين . وفارق السيرة والأخبار في هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه . فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لا يسط فيه أحد من رجاله . ويرد في السيرة المراسيل وغيرها ؛ فقد يروى فيها عن الحسن البصري التابعي أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يدركها .

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ، ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحق ، وأمر أن يدعو الناس إليه ، وما لقي في سبيل الدعوة من معارضة ، وما جرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التي جرت بينه وبين مخالفيه هي المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازي على ذلك كله .

وقد كانت المغازي والسير من العلوم الجليلة ، فيها يعرف تواريخ أحداث المسلمين في عهدهم الأول ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التي نشأ فيها الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير لتفسير ما نزل من القرآن فيما يمس ما يعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهذا العلم أن (١) أبا يوسف صاحب أبي حنيفة - رضى الله عنهما - كان قد مضى ليستمع المغازي من ابن إسحاق أو غيره ، وأُخِلَّ بمجلس أبي حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ

(١) انظر ابن خلكان في ترجمة أبي يوسف .

ومن هؤلاء الذين جمعوا أخبار السيرة محمد بن شهاب الزهري الذي كانت وفاته سنة ١٢٤ هـ فقد دون سيرة تروى عنه : وينقل عنها السهيلي في الروض^(١) الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار ، فاهم بجمع المغازي والسير أيما اهتمام . وساعده قوة حفظه ، وتفرضه لهذا الشأن ورغبته في فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة في هذا الفن . ويقول الزهري^(٢) : من أراد المغازي فعليه بابن إسحاق . وذكر عن الشافعي - رضى الله عنه - أنه قال : من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السيرة . وكانت وفاته سنة ١٥١ هـ .

وجاء ابن هشام فهذب سيرة ابن إسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام ، ولا يكاد يعرف سيرة ابن إسحاق . وسأقسم الكلام في هذا البحث قسمين . الأول في ترجمة ابن هشام . والثاني في سيرة ابن هشام ، ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

١ - ابن هشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري . والمعاقر : قبيل من اليمن كبير . فهو قحطاني . ويقول بعضهم فيه : الدهلي . وذُهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذُهل بن شيان . فهو على هذا عدناني . وبعضهم^(٣) يجعله سدوسياً . وسدوس هو ابن شيان . فهو أيضاً عدناني . وشهرته بالحميرية تنفي أنه ذهلي أو سدوسي . والظاهر أنه حميري من أنفسهم لا مولى لهم .

ونشأ في البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولادته ، ولا ما يعين على

تعرفه . وبرع في الأدب والعربية ، حتى وُصف بالنحوي . وأخذ عن نحوي البصرة وأدبائها . وهو في السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٢ هـ) ، وأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٨ هـ) ، وأبي حمزة خلف الأحمر (مات في حدود سنة ١٨٠ هـ) ، وأبي زيد الأنصاري (٢١٥ هـ) . ولا نراه يروى عن الأصمعي ، وكان ذلك لأن الأصمعي كان في بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء في الأخبار واللغة والشعر . وروى^(١) حديثاً في صلاة الخوف عن عبد الوارث بن سعيد التنوري .

وقدر حل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة ، واستقر بها ، ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر . وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها . وقيل^(٢) له : لو أتيت الشافعي ، فأبى أن يأتيه . ثم قيل له فأتاه ، فذاكره أنساب الرجال ، فقال له الشافعي بعد أن تذاكرا طويلاً : دع عنك أنساب الرجال فلها لاتذهب عنا وعنك وخذ في أنساب النساء . فلما أخذ في ذلك بقي ابن هشام مهوتا . وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظننت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الشافعي - رضى الله عنه - ورد مصر في سنة ١٩٩ هـ ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ هـ . فيكون ابن هشام في مصر في أثناء هذه المدة ، فأما متى ورد ابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه .

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان في ملوك حمير . وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي ، كما في ص ١٣٢ . وقد طبع

(١) السيرة ٣ - ٢١٥ .

(٢) الوافي بالوفيات للصفدي ج ٦ المجلد الأول (مخطوط في دار الكتب) .

(١) ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الروض ١ - ٥ .

(٣) انظر تهذيب التهذيب في ترجمة زياد بن عبد الله البكائي .

في الهند في بلدة حيدر آباد الدكن في سنة ١٣٤٧ هـ .
ويذكر من تأليفه شرح أخبار الغريب في السيرة .
ويذكر بعض العصرين من تأليفه القصائد الحميرية ،
وأنها طبعت . ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت
أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات
القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميري
(٥٧٣ هـ) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه
القصيدة لابن هشام ، لمكان نسبه : الحميري .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف
الحميرية وخط المسند . نرى السهيلي في الروض
الأبى ينقل عن ابن هشام في غير السيرة تفسير معديكرب
فيقول ابن هشام : المعدي هو الوجه والكرب هو
الفلاح . فعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن
هذا في لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط
المسند مع غيره من لغة حمير . أو هوشىء رواه عن
غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته في مصر سنة ٢١٣ هـ فيها ذكر (١)
السهيلي . وفي البداية والنهاية لابن كثير ١٠ - ٢٦٧ :
« قال السهيلي : وفيها (أى في سنة ٢١٣ هـ) توفي
عبد الملك بن هشام راوى السيرة عن ابن اسحاق ،
حكاه ابن خلكان عنه . والصحيح أنه توفي سنة
ثمان عشرة ومائتين ، كما نص عليه أبو سعيد بن يونس
في تاريخ مصر » .

ب - سيرة ابن هشام

هذه السيرة أصلها - كما ذكرت قبل - سيرة
ابن إسحاق . وهذه السيرة الأم - كما يبدو من فرعها
سيرة ابن هشام - سيرة جلية . فيها طائفة من أخبار
العرب قبل الإسلام ، وبسط للحالة بعد الإسلام في
حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهي سجل لما

جرى في هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى في
الغازي . فيذكر في الغزوة من شهداها من الجانبين
وما حدث لهم في تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك
كتاب حريون يدوتون كل شيء . وفيها ثروة أدبية
بما يورد من الأشعار في الغزوات وغيرها . وابن اسحاق
يكثر من رواية الأشعار في كل موطن ، حتى أورد
فيها كثيراً من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتى قال
فيه ابن سلام في طبقات الشعراء ص ٩ : « وكان ممن
أفسد الشعر وهجته ، وحمل كل غثاء منه محمد بن
إسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان
يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، وأوتى به
فأحمله . ولم يكن ذلك له علواً » . وقد نبه ابن
هشام على ما ينكر من الشعر الوارد في سيرة ابن
إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتى .

وبما يذكر في الكلام على الشعر في السيرة أنه
ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول - صلى الله عليه وسلم -
نهى عنه . ففى شرح الحشنى لسيرة ابن هشام ١/١٩٨
أن أنبى صلى الله عليه وسلم رخص في شعر الجاهلية
إلا قصيدة (١) أمية بن أبي الصلت في أهل بدر التي
أولها :

ألا بكيت على الكرا

م بنى الكرام أولى المادح

وقصيدة الأعشى التي فيها :

عهدي بها في الحى قد دُرعت

هيفاء مثل المهرة الضامر

لما في الأولى من رثاء الكفار والتقيص لأصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما في الثانية من مدح عامر
ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن حُلثة . وقد مات
عامر كافراً ، ومات علقمة مسلماً . والظاهر أن هذا

(١) انظر السيرة ٣١/٣ (طبعة الحلبي) .

(١) الروض ١ - ٥

عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يُقر لنا البكائي بروايته ، ومستقص - إن شاء الله - ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسحاق ما يراه تكملة له .

وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام في سيرة ابن إسحاق .

١ - فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلاً ببعثته .

فقى ١ - ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحضرة ، وبروبها عن خلاد بن قرّة عن جنّاد أو عن بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفي ١ - ٩٦ يذكر أن النضر هو قريش أو فهر هو قريش . وفي ١ - ١٩٥ يذكر حديث حرب الفجار ، برويه عن أبي عبيدة . وفي ١ - ٣٦٦ يروي شيئاً عن البكائي عن مسعر بن كدام لا عن ابن إسحاق . وفي ١ - ٣٠٥ يذكر قصة داحس والغبراء برويها عن أبي عبيدة . وفي ٤ - ٢٨٢ يقول ابن هشام : « وما لم يذكره ابن إسحاق من بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه بعث عمرو بن أمية الضمري .. وسرية زيد بن حارثة » ولكن في الروض ٢ - ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر سرية عمرو بن أمية .

٢ - وهو يفسر ما يرد في الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب . وقد سبق أن له « شرح ما وقع في أشعار السيرة من الغريب » وكان هذا الكتاب الذي لم يصلنا كان أوفى مما في السيرة وأجزل بياناً .

فقى ١ - ١٤٨ جاء في الشعر الذي رواه ابن إسحاق :

النهي لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهي كان في أول الإسلام في أيام الممارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حذف البيتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقد عُرف من رواية سيرة ابن إسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن بكير (١٩٩ هـ) وهي رواية كاملة لم يحذف منها شيء . وينقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ١/٤٦ ، ١٠٧ ، ١٢٧ . والآخر زياد بن عبد الله البكائي . وقد وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق . ويقال في ذلك - كما في تهذيب التهذيب - : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سنة ١٨٣ هـ .

وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن إسحاق .

روى ابن هشام سيرة ابن إسحاق فأعجبته ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزعم تهذيبها ونشرها على الناس في صورة جديدة . وقد وضّح منهج عمله فيها في قوله : « وأنا - إن شاء الله - مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولادهم لأصلاهم ، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ؛ على هذه الجهة ، للاختصار إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً

يَكُنْ شَخْصاً طَوِيلَ الْبَاعِ ذَا فَجَرٍ

أَبِي الْمُضَيْمَةِ فَبَرَّاجِ الْجَلِيلَاتِ

فيقول ابن هشام : « الفَجَرُ : العطشاء . قال أبو خِرَاشِ الهَلَلِيُّ :

عَجَفَ أَضْيَافِي جَمِيلِ بْنِ مَعْمَرٍ

بَذَى فَجَرَ تَأْوَى إِلَيْهِ الْأَرَامِلُ

وقوله : « عَجَفَ » كَذَا فِي أَصُولِ السِّيَرَةِ . وَفِي

دِيَوَانِ الْهَذْلِيِّينَ ٢ - ١٤٨ : « فَجَعٌ »

وَفِي ١ - ٢٦٩ وَرَدَ فِي حَدِيثِ إِسْلَامِ أَبِي بَكْرٍ -

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - : « إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ أَبِي حَقَاقَةٍ :

مَا عَنَّا عَنْهُ حِينَ ذَكَرْتَهُ لَهُ وَمَا تَرَدَّدَ فِيهِ » فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « قَوْلُهُ : عَنَّا : تَلَبَّثَ . قَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ

الْعَجَّاجِ :

وَانْصَاعَ وَثَّابَ بِهَا وَمَا عَنَّا

وَفِي ١ - ٢٣٣ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ - فِيمَا رَوَاهُ

عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ : « فَلَمَّا سَمِعْتُهَا أَخَذَتْنِي

الْعُرْوَاءُ » فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « وَالْعُرْوَاءُ : الرُّعْدَةُ

مِنَ الْبَرْدِ وَالْإِنْفَاضُ . فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ عَرَقٌ

فَهِىَ الرُّحْضَاءُ »

وَفِي ٢ - ١٨٣ : « الْقُومُ : الْخِنْدَةُ . قَالَ أُمَيَّةُ

بْنُ أَبِي الصَّلْتِ الثَّقَفِيُّ :

فَوْقَ شِيْزَى مِثْلَ الْجَوَابِيِّ عَلَيْهَا

قَطَعَ كَالْوَذِيلِ فِي نَقْيِ قُومٍ

.... الْوَذِيلُ : قَطْعُ الْفَضَّةِ ، وَالشِّيْزَى : شَجَرٌ

تَتَّخِذُ مِنْهُ الْقَصَاصُ وَالْجَفَانُ ، وَأَرَادَ هُنَا الْقَصَاصَ فِيمَا

الطَّعَامُ ، وَجَعَلَهَا لَسَعَتِهَا كَالْجَوَابِيِّ أَيْ الْخِيَاضِ ، وَأَرَادَ

بِالْقَطْعِ قَطْعَ السَّنَامِ جَعَلَهَا بَيَضَاءً كَالْفَضَّةِ .

وَفِي ٣ - ١٢٠ : « قَالَ ابْنُ هِشَامٍ : الْحَسَنُ :

الِاسْتِنْصَالُ . يُقَالُ : حَسَسْتُ الشَّيْءَ أَيْ اسْتَأْصَلْتَهُ

بِالسِّيفِ وَغَيْرِهِ . قَالَ جَرِيرٌ :

نَحْسَهُمُ السَّيْفُ كَمَا تَسَامَى

حَرِيقِ النَّارِ فِي الْأَجَمِ الْحَصِيدِ

وَهَذَا الْبَيْتُ فِي قَصِيدَةٍ لَهُ . وَقَالَ رُوَيْبَةُ بْنُ الْعَجَّاجِ :

إِذَا شَكُونَا سَنَةَ حَسُوسَا

تَأْكُلُ بَعْدَ الْأَخْضَرِ الْيَبِيسَا

« وَهَذَانِ الْبَيْتَانِ فِي أَرْجُوزَةٍ لَهُ . »

٣ - وَقَدْ يَرَدُّ عَلَى ابْنِ إِسْحَاقَ مَا يَرَاهُ خَطَأً .

وَمِنْ ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي ١ - ٦٤ ، فَقِيهِ : « قَالَ

ابْنُ إِسْحَاقَ : ثُمَّ أَسْلَمَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنُ شَرَحْبِيلٍ... »

فَقَالَ ابْنُ هِشَامٍ : « زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ بْنُ شَرَّاحِيلَ »

وَقَالَ فِي الرَّوْضِ ١ - ١٦٤ : « وَقَالَ أَصْحَابُ

النِّسْبِ كَمَا قَالَ ابْنُ هِشَامٍ . »

وَفِي ٢ - ٣٦٩ ذَكَرَ ابْنُ إِسْحَاقَ فِيمَنْ قُتِلَ

يَبْدَرُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ السَّائِبُ بْنُ أَبِي السَّائِبِ . فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « السَّائِبُ ابْنُ أَبِي السَّائِبِ شَرِيكَ رَسُولِ اللَّهِ

- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الَّذِي جَاءَ فِيهِ الْحَدِيثُ عَنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : نَعَمْ الشَّرِيكَ السَّائِبُ !

لَا يَشَارِي وَلَا يَمَارِي . وَكَانَ أَسْلَمَ فَحَسَنَ إِسْلَامَهُ ،

فِيمَا بَلَّغْنَا . »

وَفِي ٢ - ٧٢ وَرَدَ فِي سِيَاقَةِ نِسْبٍ فِي كَلَامِ

ابْنِ إِسْحَاقَ : « عَمْرُو بْنُ غَنَمٍ بْنُ سَوَادٍ » فَقَالَ

ابْنُ هِشَامٍ : « عَمْرُو بْنُ سَوَادٍ . وَلَيْسَ لِسَوَادِ ابْنِ يُقَالُ

لَهُ : غَنَمٌ . »

وَفِي ٢ - ١٦٩ يَذْكُرُ ابْنُ إِسْحَاقَ مِنَ الْمُنَافِقِينَ

ثُعْلَبَةَ بْنَ حَاطِبٍ وَمُعْتَبَ بْنَ قُشَيْرٍ فَيَقُولُ ابْنُ هِشَامٍ :

« مُعْتَبُ بْنُ قُشَيْرٍ وَثُعْلَبَةُ وَالحَارِثُ ابْنَا حَاطِبٍ - وَهُمُ

مِنْ بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ - مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ ، وَلَيْسُوا مِنَ

الْمُنَافِقِينَ ، فِيمَا ذَكَرَ لِي مَنْ أَثْبَتَ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ . وَقَدْ

نَسَبَ ابْنُ إِسْحَاقَ ثُعْلَبَةَ وَالحَارِثَ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ

فِي أَسْمَاءِ أَهْلِ بَدْرٍ . »

٤- وقد يذكر ابن إسحاق وجهاً في نطق الكلمة فيقره ابن هشام ويذكر وجهاً آخر فيها .

فقى ١ - ٦ ورد في كلام ابن إسحاق هاجر أمّ إسماعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وآجر ، فيبدلون الألف من الهاء ، كما قالوا : هراق الماء وأراق الماء » ولا يخفى أن الأمر في هراق الماء وأراق عكس مافي هاجر وآجر إذ الابدال في المثال هو إبدال الهاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل في مطلق الابدال .

وفي ١ - ٨٨ ورد في تعداد أصنام العرب ذو الخلصة بفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : « ويقال : ذو الخلصة » بضم الخاء واللام .

٥ - وقد يندّ في كلام ابن إسحاق عبارة لاتصحّ فينبه ابن هشام عليها .

فقى ١ - ١٦٩ ورد في كلام ابن إسحاق : « والتّمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرّضعاء » فقال ابن هشام : « المراضع . وفي كتاب الله تبارك وتعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام : (وحرّمنا عليه المراضع) » يريد أن الذي يلتبس للرضيع المراضع جمع مرّضع أو مرضعة ، ولا يلتبس للرضيع الرضعاء أمثاله . وقد حاول السهيلي في الروض ١ - ١٠٨ أن يصحّح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أي ذوات الرضعاء . أو المراد بالرضعاء أولاد المراضع . وهذا كله تكلف .

وفي ٢ - ٣٢٨ في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال : (إذ يُرِيكُمُ الله في منامِك قَلِيلًا) ولو أراكم كثيرًا لفشّلتُم ولتتنازعتُم في الأمر) يقول ابن إسحاق : « فكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمته عليهم . شجّعهم بها على عدوّهم ، وكفّ بها ما تخوّف^(١) عليهم من ضعفهم لعلمه بما

فيهم » ويقول ابن هشام : « تخوّف » بدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها . ويقول أبوذر الخشني في شرح السيرة : « يقال : الكلمة تخوّف^(١) ، بفتح التاء والخاء والواو . وقيل : كانت تخوّف . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ في حق الله عز وجل^(٢) » أي أن ابن هشام تجب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه ، فحول الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه .

٦ - وقد يتعقب ابن إسحاق في رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والرواية . وقد تقدم ذكر بعضهم ، كأبي عبيدة وخلّف الأحمر وأبي زيد الأنصاري . فقى ١ - ٢٤ أورد ابن إسحاق شعرا لتبع فيه : حنقاً على سيّطين حلاّ يثربا

أولى لهم بعقاب يوم مفسد
فقال ابن هشام : « الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذي منعنا من إثباته . ومن العجيب أن ابن هشام نفسه ثبت في كتابه التيجان^(٣) » هذا الشعر الذي أنكره على ابن إسحاق وأوله :

ما بال عينك لاتنام كأنها -
كُحلت مآقيها بسم الأسود

وفي ١ - ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة في مدح سيف بن ذي يزن لأبي الصلت الثقفي ويقول ابن هشام « وتروى لأمية بن أبي الصلت » . ويورد ابن إسحاق في آخر القصيدة البيت :

تلك المكارم لا قعبان من لبن

شيئا بماء فغادا بعد أبوالا
فيقول ابن هشام : « هذا ماصح له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله :
تلك المكارم لا قعبان من لبن

(١) أي بالبناء للمعلوم .

(٢) انظر شرح أبي ذر ١ - ١٧١ .

(٣) ص ١١٢ .

(١) أي بالبناء للمجهول .

فإنه للناطقة الجعدى .

وفى ١ - ١٧٨ يروى ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيب أن عبدالمطلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الست وقال لمن : ابكين علىّ حتى أسمع ماتقلن قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشك الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفى ٣ - ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لأمية بن أبي الصلت ، يرثى فيه زمعة بن الأسود وقتلى بنى أسد فى غزوة بدر . وفيه :

تلك بنو أسد إخوة الجوّ

زاء لا خانة ولا خدعة

وفيه :

أمسى بنو عثم إذا حضر البأ

س أكبادهم وجعة

والبيتان غير متزيّن فى العروض . ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء . ولكن أنشدنى أبو محرز خلف الأحمر وغيره ... » وفيما أنشده بدل البيت الأول :

فلى مثل هلكهم خوت الجوّ

زاء لا خانة ولا خدعة

وأنشد بدل البيت الثانى :

فبنو عثم إذا حضر البأ

س عليهم أكبادهم وجعة

وفى ٢ - ٢٤٢ يروى ابن إسحاق شعراً لأبي بكر رضى الله عنه فى غزوة عبدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح النماث

أرقت وأمر فى العشرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضى الله عنه » . ويقول السهيلي فى الروض ٢ - ٥٦ : « ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عائشة قالت : كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر فى الإسلام . رواه محمد البخارى » وفى ٣ - ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبيتاً لعل رضى الله عنه فى يوم أحد . ويقول ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير علىّ ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » .

وفى ٣ - ٢٠٦ ينسب ابن إسحاق إلى علىّ أيضاً أبيتاً يذكر فيها إجلاء بنى النضير ، وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير على بن أبي طالب ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » ويؤيد ما يراه ابن هشام ما جاء فى القاموس فى (ودق) : « ومنه قول على بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنانى لتقتلى

فلا وربك ما برأ ولا ظفروا

فإن هلكت فرفهن ذمتى لهم

بذات ودّقين لا يعفو لها أثر

قال المازنى : لم يصح أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين . وصوبه الزمخشري رحمه الله تعالى :

وفى ٣ - ٢٢٢ يورد ابن إسحاق قصيدة لأبي سفيان ابن الحارث ، فيقول ابن هشام عقب إيراد ما شاء منها : « بقيت منها أبيات تركناها لقبح اختلاف قوافيها »

٧ - وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقذاً

ففى ٣- ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أقذع فيها » . وهذه منقبة محمد لابن هشام : أن يترك الحجر من الكلام . غير أنا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد في ٤- ٨٦ بيتين لحسان يهجو فيهما ككلدة بن الحنبل :

رأيت سواداً من بعيد فراعني
أبو حنبل ينزو على أم حنبل
كأن الذى ينزو به فوق بطنها
ذراع قاوص من نتاج ابن عزهل

وقد سقط هذان البيتان في بعض نسخ السيرة ، وكان ذلك من ناسخ استثنعهما .

منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدىء ابن هشام بذكر شيء من كلام ابن إسحاق ، ويصدره بعبارة « قال ابن إسحاق » ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو فقد بقوله : « قال ابن هشام » ويسير هكذا في الكتاب ، حتى يمكن الباحث أن ينزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط .

وقد ابتدأت السيرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستتبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم في الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم . وذكر تجديد حفر زمزم على يد عبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه في سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لاقى المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخزرج في يثرب (المدينة) فهاجر إليها

وفى المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التى عزبها المسلمون ، وذلك الشرك بفتح مكة فى السنة الثامنة للهجرة . وبهذا الفتح المبين يدخل العرب فى دين الله أفواجا ، ويوفدون الوفود إلى المدينة . معلنين إسلامهم ، وطالبن من يفقههم فى دينهم . وذلك فى السنة التاسعة ، وتسمى لهذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام . وينتهى الكتاب بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى فى سقفة بنى ساعدة من الخلاف الذى انتهى بخلافة أبى بكر رضى الله عنه . وهذا لإجمال شديد لما فى السيرة من مباحث .

ما كتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السيرة أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي الأندلسي ، المتوفى سنة ٥٨١ هـ . ويسمى هذا الشرح الروض الأنف . وقد طبع فى مطبعة الجالية بمصر فى سنة ١٣٣٢ هـ (١٩١٤ م) فى جزأين .

وشرح غريبها ، وتكلم على بعض المشكل منها أندلسي آخر ، هو أبو ذر الحشاشي مصعب بن محمد . وهو من جتيان فى الأندلس . والحشاشي نسبة إلى حشاش بن النمر : قبيلة فى قضاة . نص على ذلك فى القاموس . وكانت وفاته سنة ٦٠٤ هـ . وطبع هذا الكتاب فى مصر فى مطبعة هندية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧ - طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازي
بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .
تقع في أربعة مجلدات .

ج - نماذج

١ - أمر عمرو بن عامر في خروجه من اليمن ،
وقصة سد مأرب^(١)

وكان^(٢) سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن -
فيما حدثني أبو زيد الأنصاري - أنه رأى جرّداً^(٣)
يحفر في سد مأرب ، الذي كان يحبس عليهم الماء
فيصرفونه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء
للسد على ذلك . فاعتزم على النقلة من اليمن ، فكادته^(٤)
قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم
إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقال عمرو :
لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر ولدي . وعرض
أمواله . فقال أشراف من أشراف اليمن : اغتنموا
غضبة عمرو ، فاشترؤا منه أمواله ، وانتقل في ولده
وولد ولده . وقالت الأزدي : لا تتخلف عن عمرو ابن
عامر ، فباعوا أموالهم وخرجوا معه . فساروا حتى
نزلوا بلاد عكّ مجتازين برتادون البلدان ، فحاربهم
عكّ . فكانت حربهم سجالاً^(٥) . ثم ارتحلوا
عنهم ، ففترقوا في البلدان . فنزل آل جفّنه بن عمرو
بن عامر الشام . ونزلت الأوس والخزرج يشرب^(٦)

(١) بتحقيق الهزلة وتخفيفها ، وهو موضع في اليمن . وكان
السد بين ثلاثة جبال ، سدّت الجهة المفتوحة ، ونزل السيول ، فتملأه ،
إذا احتاجوا إلى الماء فتحوا من السد بقدر حاجتهم . وفي معجم
البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر . إذ كان عمرو قد توفي
قبل ذلك .

(٢) السيرة ١ - ١٣ .

(٣) هو البئر .

(٤) أي مكر بهم واحتال عليهم لمنفعته .

(٥) أي يغلب هؤلاء مرة وهؤلاء مرة لا يستقر النصر لأحد
الفرقتين .

(٦) هي المدينة المنورة .

ونظم السيرة - كما في كشف الظنون - أبو نصر
الحضراوي المتوفى سنة ٦٦٣ هـ ، وكذا عبدالعزيز ابن
أحمد المعروف بسعد الدين الديري المتوفى في حدود
سنة ٦٩٧ هـ ، وأبو إسحاق الأنصاري التلمساني ، على
قافية اللام ، وفتح الدين محمد بن ابراهيم المعروف بابن
الشهيد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ في بضعة عشر ألف بيت ،
وسمّاه ، فتح القريب في سيرة الحبيب .

واختصر السيرة الرهان ابراهيم بن محمد بن المرحل .
وزاد عليها أموراً . ورثبه على ثمانية عشر مجلساً وسمّاه
النجيرة في مختصر السيرة ، فرغ منه سنة ٦١١ هـ .
ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدل على
جلالة السيرة وخطرها واشتغال الناس بها . وهي
أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم نقف
عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نفائس
الكتب العربية .

نسخ السيرة

نسخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها
هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

١ - طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ هـ في جزأين .
٢ - طبعة غوطا في أوروبا سنة ١٨٦٠ م في ثلاثة
مجلدات .

٣ - طبعة المطبعة الخيرية في مصر في ثلاثة
مجلدات سنة ١٣٢٩ هـ

٤ - طبعة لبيزج في سنة ١٩٠٠ م في ثلاثة
مجلدات .

٥ - طبعت بهامش زاد المعاد سنة ١٣٣٣ هـ :

٦ - طبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر سنة
١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) بتحقيق الأساتذة : مصطفى
السقا ، وابراهيم الإيبري ، وعبد الحفيظ شلبي في
أربعة مجلدات . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها
في هذا البحث .

ونزلت خُزَاعَة مَرَا (١). ونزلت أزد السَّرَاة السَّرَاة (٢). ونزلت أزد عُمان عُمان. ثم أرسل الله تبارك وتعالى على السدّ السيل فهدمه. ففيه أنزل الله تبارك وتعالى على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم: (لقد كان لبأ في مسكنهم آية جتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم) (٣). والعريم: السدّ. واحدته عريمة، فيما حدثني أبو عبيدة.

٢ - قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال (٤) ابن اسحاق: وحدثني يزيد بن زياد عن محمد بن كعب القرظي قال: حدثت أن عتبة بن ربيعة - وكان سيداً - قال يوماً وهو جالس في نادى قريش، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد وحده: يامعشر قريش ألا أقوم إلى محمد فأكلتم وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيه أيتها شاء، ويكف عنا. وذلك حين أسلم حمزة ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون ويكثرون. فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلتمه. فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يابن أخى إنك منا حيث قد علمت من السطة (٥) في العشيرة والمكان في النسب. وإنك قد أثبت قومك بأمر عظيم، فرقت به جماعتهم، وسفّهت به أحلامهم، وعيبت به آلهتهم ودينهم، وكفّرت به من مضى آبائهم. فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها. قال فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل يا أبا الوليد أسمع

(١) هو المعروف بحر الظهران. وهو على مرحلة من مكة.

(٢) جبال بين تهامة، ونجد.

(٣) الأيتان ١٥، ١٦ سورة سبأ.

(٤) السيرة ١/٣١٣.

(٥) أي الشرف والمكانة.

قال: يابن أخى: إن كنت إنما تريد بما جنت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا. وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا حتى لا تقطع أمراً دونك. وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا. وإن كان هذا الذي يأتيك رتيباً (١) تراه لا تستطيع ردّه عن نفسك طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما غلب التابع (٢) على الرجل حتى يداوى منه، أو كما قال له. حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع منه قال: أفد فرغت يا أبا الوليد؟ قال نعم. قال فاسمع مني. قال: أفعل. فقال: (بسم الله الرحمن الرحيم حم تزيّل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربيّاً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ بَشِيراً وَنَذِيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ) ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يقرؤها عليه. فلما سمعها منه عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه. ثم انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها فسجد ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك. فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به. فلما جلس إليهم قالوا: ما وراك يا أبا الوليد؟ قال: ورأى أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط. والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة. يامعشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، وخلّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعزّلوه فوالله ليكوننّ لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم. فإن نصبه العرب فقد كفّينموه بغيركم. وإن يظهر على العرب فلنكفه ملككم: وعزه عزّكم وكنتم أسعد الناس به.

(١) هو ما يترامى للإنسان من الجن.

(٢) هو ما يتبع الإنسان من الجن.

قالوا سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأي فيه ، فاصنعوا ما بداركم .

٣ — ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، ونزول سورة الفتح

قال^(١) ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تَبْؤُك وأسلمت ثقيف وبايعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع ، وأنها كانت تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنما كانت العرب تَرَبَّصُ بالإسلام أمر هذا الحى

(١) السيرة ٤/ ٢٠٥ .

من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهادهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه . فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوَّخها الإسلام وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله — كما قال عز وجل — أفواجاً ، يضرّبون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لئنبي صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً) .



الإستماع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي

بمستقيم
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حلفي فاني عاطل ؛ قد أذلى السفر من بلد إلى بلد ،
وخذلتني الوقوف على باب باب ، ونكرني العارف بي ،
وتباعد عني القريب مني »
ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثته
أبي حيان فأغاثته ، بأن قدمه إلى الوزير أبي عبدالله
العارض ، فجعله الوزير من سماره ، وسامره أبو حيان
ثمانى وثلاثين ليلة^(١) ؛ وبعدئذ طلب أبو الوفاء من
أبي حيان أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ،
وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب
الذي نقدمه .

(١) في نشرة الكتاب التي أصدرها المحرمان الأستاذان أحمد
أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفي المقدمة التي كتبها
الأستاذ أحمد أمين ورد أن الليالي عددها سبع وثلاثون ، لكنني عدتها
فوجدتها ثمانى وثلاثين ، ذلك أن اللياليتين العاشرة والحادية عشرة قد
أدجمتا في ليلة واحدة ، ثم جاء العدد الترتيبي بعد ذلك يقول « الليلة
الثالثة عشرة » ولم تذكر الليلة الثانية عشرة ، وقد بلغ العدد اختتام
في النشرة السالفة الذكر « أربعين ليلة » ، فإذا طرحنا الليلة الحادية
عشرة المدججة في العاشرة ، والليالة الثانية عشرة المتروكة ، كان العدد
ثمانى وثلاثين . هذا من حيث عدد الليالي بحسب تقسيم الكتاب ، أما من
حيث عددها من حيث الحادثة ، فقد كانت - على حسابي - تسماً
وثلاثين .

كان أبو حيان التوحيدي بائساً في حياته وبعد
مماته ، أما في حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم
يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلك
برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى لبعد الفيلسوف
الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع
المهجري ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التي يختم بها الجزء
الثالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى
صديقه أبي الوفاء المهندس الذي كان له فضل تقريبه من
الوزير أبي عبدالله العارض وهو الوزير الذي قيلت في
حضرته أحاديث السمر الثقافي التي جمعت في كتاب
الإمتاع والمؤانسة - اسمع هذه الرسالة الحزينة التي يختم
بها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : « خلصني أيها
الرجل من التكفف ، أنقذني من لبس الفقر ، أطلقني
من قيد الضر ، اشترني بالاحسان ، اعتبدني بالشكر . .
اكفني مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليابسة
والبقيلة الزاوية ، والقميص المرقع . . ؟ إلى متى التأدم
بالخبز والزيتون ؟ . . . اجبرني فاني مكسور ، اسقني
فاني صد ؛ أغثني فاني ملهوف ، شهرني فاني غفل ،

وقد حقق الأستاذ أحمد أمين في مقدمته لهذا الكتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير أبو عبدالله الحسين بن أعجم بن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة سنة ٣٧٣ لما تقلد الأمور بعد وفاة أبيه عضد الدولة ، وظل ابن سعدان في الوزارة إلى سنة ٣٧٥ ؛ وقد كان له إبان وزارته ندوة يجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصراني ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس (الذى قرب أبا حيان من مجلس الوزير) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذى من أجله كتب كتاب الإمتاع والموائسة ، فقد قال عنه ابن خلكان « إنه أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة ، وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق بها . . . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، وتوفى سنة ٣٧٦ » وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ أحمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ الوفاة هذا من شيخه ابن الأثير ، ولكن الذى في ابن الأثير أنه عد وفاته في حوادث سنة ٣٨٧ فاما أن ابن خلكان أخطأ في النقل أو أن الناسخ أخطأ في الكتابة .

وإنه ليقال إن أبا حيان قد ألف نحو عشرين كتاباً ، لكن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب « الهوامل والشوامل » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « الصداقة والصديق » و « البصائر والذخائر » (نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر) و « المقابسات » و « الاشارات الهية » (نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى) - وكتاب « الامتع والموائسة » الذى تقدمه بهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان - كما قلنا - سنة ٣٧٤ ؛ والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل والشوامل (راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل

- ص : ي) وتبعه الامتع والموائسة ، ثم الصداقة والصديق ، وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر في مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عاماً ، ثم جاء كتاب المقابسات ، لأنه ذكر الهوامل والشوامل في المقابسات ، وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته - ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥

— — —

يدور السمر في كتاب الامتع والموائسة على ليال ، لكل ليلة موضوع رئيسي يحده الوزير بسؤال يلقيه ، لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة متنوعة ، وغالباً ما يختم « بملحة وداع » - وفيها يلي موجز سريع لأهم ما دار من أحاديث خلال الليالي الثماني والثلاثين .

- ففى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث ، وخصائص الحديث الجيد ، وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاكة ، ويكون ذا جدة وطرافة ؛ وإن الإنسان ليسأم من كل شيء إلا من الحديث الطلى ؛ ففى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ؛ وتنقيح للأدب ؛ وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام فى الليلة الأولى ، فتحددات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم ؛ « التعجب كله منوط بالحدث ، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » ؛ وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث ، وحديث ؛ وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جداراً للرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار ، فقال

الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

- ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ في العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان الوزير ويقول رأيه فيهم ؛ فهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأقهرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراحة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز » .

ومنهم ابن زرعه ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » ومنهم ابن الخمار ، وابن السمح ، والقومسي ، ومسكويه الذي يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعبي بين أبناء ، لأنه شاذ .. » ومنهم عيسى بن علي ، ونظيف ، ويحيى بن عدى ، ويقول عنه : « إنه مشوه الترجمة ردئ العبارة ، ولكنه كان متأنياً في تخريج المختلفة .. » - أى في تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس » فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد ؛ وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ؛ وكذلك قال في علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ،

« فالعلم صورة المعلوم في نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » - وختمت الليلة بأربعة أبيات في الغزل .

- وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فبهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصراني أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا في رأى ولا في عمل ولا في توسط » وهكذا .

- وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيه في ابن عباد وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان « إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان .. » ويمضى في تحليل شخصيته تحليلاً مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء لدرجة الإسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ؛ يأخذ أبو حيان في مقارنته بابن العميد ؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس ، « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ؛ وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ؛ وما ورد في هذه الأيلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ؛ فالتحليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء ، والاسكافي في الموازنة ، وابن نوبخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في التراءات ، وابن جرير في التفسير ، وارسطوطاليس في المنطق ، والكندي في الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) - وابن سيرين في العبارة ، وأبو العيلاء في البديهة ، وابن

أبي خالد في الخط ، والجاحظ في الحيوان . . الخ .
ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة ، قول
أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية
مع التواضع في تقديره لنفسه ، قال : « ليس شيء
أنفع للمثشيء من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى
غيره ، وإن كان دونه في الدرجة : وليس في الدنيا
محسوب (أى ليس فيها أحد) إلا وهو محتاج إلى
تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . » ومن لطيف
ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال :
أن الكاتب لا يشفع له خطأ أن يكون قد أسرع في
الكتابة ، فليس يعلم القارئ الأسرعة في كتابة ما كتبت
أم أبطأت ، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن
أم أسأت .

— وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن
عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصائبي ، أما ابن عباد
فقد نجح رغم عيوبه لأن أحداً لا يقول له أخطأت ، فن
كان مجوداً جعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو اسحق
الصائبي « فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . » وإنما
ينقم عليه قلة نصيبه من النحو .

— وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص
الأمم : فالفرس تقتدى ولا تتحكر ، والروم لا يحسنون
إلا البناء والهندسة ؛ والصين أصحاب صنعة لا فكر لها
ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والهند أصحاب
وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ،
وساعدتهم يثيهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم
خلقية عليا .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ،
وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على

سبيل التعميم في القول ، ولذلك إذا أريدت مقارنة بين
أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما
أو بين الناقص في كل منهما ؛ وإن تعصب الإنسان
لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أى الأمم أفضل
من سواه ، فلكل أمة عصر تعلق فيه ثم يجيء عصر آخر
فتعلق أمة أخرى ، وهكذا ، وليس من الانصاف أن
تقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء ،
ويتناول مجديته اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها
من اللغات فلم يجد في أى منها « نصوع العربية ،
أعنى الفرج التي في كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين
حروفها ، والمسافة التي بين مخارجها . . . الخ » ؛
ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهاني في ذم العرب ،
ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه .

— وفي الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب
والبلاغة أيهما أنفع — أو قل بين العلوم الرياضية وفنون
الأدب — فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ،
لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ
موصولة بغاية وحاضرة الجلودى ، أما الثانية فزخرقة
وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ،
ولئن اكتفت الدولة بكتاب واحد ، فلا يكفيها مائة
محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه
عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها
تقام الحجة ، فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال
ألفاظ ، وأخيراً تستقر في خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها
مثشيء واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى
خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على

أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملحون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

— أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية دقيقة عميقة كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس القناني في حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العربي (وهي مناقشة وردت أيضاً في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي) وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسيه ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فانه يقول أن « لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق » ؛ فاستجاب أبو سعيد السيرافي لدعوة الوزير ثم واجهه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟ فقال متى : أعنى به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإني أعرف به الرجحان من النقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغني ، إذ لا بد من معرفة بحقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتشبيه بالميزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأسطى ملزماً لمن يتكلم اللغة اليونانية فليس هو ملزم لمن يتكلم العربية .

فبرد متى تأثلاً إن المنطق يعنى بالمعقولات ، والناس في المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوى

ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلاً : إن التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوى ثمانية عند كل الأمم هو تشبيه لا يؤدي ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا كنا نعنى بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان دون لغتهم ، فضلاً عن أننا ننقل المنطق اليوناني عن اللغة السريانية ، والمعاني أنما يصحبها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة عن اليونانية تكفيها في هذا الصدد ؛ ويعود أبو سعيد إلى الرد قائلاً : افرض أن الترجمة تكفيها في ذلك ، فهل اختص اليونان دون سواهم بالعقل ؟ أليس العلم مقسماً بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيبون ويخطئون ، ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطقهم لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس متفاوتة فكيف ترعم أن في وسع المنطق أن يسوى بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع المنطق الأسطى أن يدلنا على معاني حرف الواو في اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو هو منطق ؛ فإذا كانت المعاني مشاعاً بين الأمم ، فلا تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف في اللغة التي يعبر بها كل قوم عن تلك المعاني ، إذن فدراسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هي نتاجاً للعقل اليوناني ، مما يبين أنه لا بد للمنطقي من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ؛ فالتحويح المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأي مشكلة ، فالمنطقي في صورته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدي بصاحبه إلى معتقدات بعينها ؛ وخلاصة القول عند أبي سعيد السيرافي أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدي نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك الليلة الثامنة إلى وصف لشخصية أبي سعيد السيرافي وإلى آخرين غيره كأبي علي النحوي ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأنما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

— وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات ؛ تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فليسبع والقارة صفة الكون ، وللذئب صفة الثبات ، وللخنزير صفة الخدر ، وهكذا ؛ وانظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد تجدها كلها مما يصف به الحيوان أيضاً : « ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الديك ، وتحن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحيلة

الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « بعروا » — وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالهام على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار لإرادى منه ، لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازع النفسين الأخريين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأضدادها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن . . الخ .

ويجثم أبو حيان القول في الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أجلاقيهم بحسب أمزجتهم ؛ فإذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذلاً ملتبهاً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكي الخاطر حسن الإدراك .

وإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

وإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

وإذا غلبت عليه اليوسة كان صابراً ثابت الرأي صعب القبول .

ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في غضون الحديث ، وذلك استكمالاً للموضوع .

— وفي الليلين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطباع .

— وفي الليلة الثالثة عشرة^(١) قرئ بحث فلسفي عن النفس ، فهي تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهي لا تفسد بفساد البدن ؛ هي جوهر لا مادي ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة ، فهي إما من داخل : وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة وإما حركة داخلية تسكن أحياناً ، أو من خارج : وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجبر من أمام ، وحركة الجسم الإنساني إنما تكون بفعل نفس ؛ وإذن فالنفس حية ، وهي جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا بكونها حالة في بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا زالت عنه الصورة التي كانت حالة فيه ، لأن الصديق لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية ، أما الطبيعية فهي اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهي ما نسميه بالروية

(١) قد رتب خطأ في نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة ، ثم تنابح الخطأ في العدد الترتيبي بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة — وحقيقتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود في الكتاب لسهولة المراجعة .

حين تأتي مماثلة لحكم البديهة ، والسكينة العقلية هي في التام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الإلهية « فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم في الانتباه ، وكالاشارة في الحلم ، وليست حلماء ولا انتباهاً في الحقيقة » أي أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة في الفطرة الواحدة ، وتأتي بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فال يونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أي الخيال) والعرب يميزهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترك الشجاعة .

— وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفي عن « الممكن » و « الواجب » حكى فيه التوحيدى عن ابن بعيش الرقى رأيه فيهما : فقال : « الممكن شبيه بالرويا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحيز فيها . . وكما أن الرويا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب ، وطوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وطوراً يتساوى بالوسط » « والواجب » ويقصد به في المصطلح الفلسفي ما هو ضروري الوجود لا عرض له ؛ لأنه حد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيلولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل . . الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بين العقل والحس ، فالأول ثابت والثاني متغير ، ومما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، « إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس

شهادة المولى للعبد « و « العقل يحكم في الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة « بالقياس إلى الخواص التي تتعلق بالفسادات البائعات المتغيرات ؛ وبعد ذلك انتقل الحديث إلى مسائل لغوية .

— وفي الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقاً على كتاب العامري المعنون « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتاع والموانسة .

— ويبدأ الجزء الثاني بالليلة السابعة عشرة ، وفيها بحث لغوي عن الكلمات التي على وزن تفعال (بكسر التاء) وتفعال (بفتح التاء) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن إخوان الصفا ، ويقال إن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه الجماعة التي ألفت « رسائل إخوان الصفا » المشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ثم نقله القفطي ، وعن القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدى هنا : « وكانت هذه العصاة قد تألفت بالعشرة ، وتضافت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة . . . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علمها وعملها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكنتموا أسماهم . . . » .

وعقب على ذلك التوحيدى بذكر بعض الآراء في تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم في أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهي ، نسلم بها ولا نعللها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعي ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند الاختلاف على شيء في العقيدة لا تلجأ إلى العلم « فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحى النازل من الشيء المأخوذ بالرأى الزائل ؛ والعقل وحده لا يكفي ولا يد معه من وحى ينزل على نبي ، والنبي فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسى على هذا كله ، « فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » — ثم رد الحريري على المقدسى في مقارنة الشريعة بالفلسفة ؛ ويورد كذلك رأى أبي سليمان المنطقي القائل بأن الشريعة والفلسفة كلتيهما حق ، دون أن تكون إحداها مأخوذة من الأخرى ؛ وقد تجتمع الشريعة والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات في الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

— واليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل .
— والتاسعة عشرة فيها أقوال حكيمية قرئت على الوزير .

— والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .
— واليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع الغناء والموسيقى ؛ فلماذا تؤثر الموسيقى في العقل ؟ وفيها حديث عن حاسنى السمع والبصر .
— وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث فيها حول موضوع فلسفي عويص ، هو موضوع الجزئ والكل وادراكهما والعلاقة بينهما ؛ ومن أبرع

ما قاله أبو حيان في ذلك - نقلاً عن أبي الحسن العامري - « الكلى مفتقر إلى الجزئى ، لا لأن يصير بديمومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، والجزئى مفتقر إلى الكلى ، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً (أى أن الكلى بحاجة إلى الجزئى ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئى بحاجة إلى الكلى ليدوم) .

ومما قاله في الكلى والجزئى أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالحسى أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .

وفى هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهى مشكلة معروفة فى الفلسفة ، وذات علاقة بالكلى والجزئى ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ؛ وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر فى قلة المال ، بل هو فى كثرة الشهوات وإن كثر المال .

- وفى الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبى عليه السلام .

- وفى الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

- وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ؛ فبعد مقدمة طريفة عن كون الحديث فى موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « والكلام على الكلام صعب ... لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس ببعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .

ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرع ، والكعب المنزل متشورة ، والوحدة أظهر فى النثر منها فى الشعر ، والنثر طبعى والشعر صناعى ، وترتيب الكلام فى النثر لا يحتاج إلى تكلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء متشورة ؛ والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء فى تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففى وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا فى الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجواهر الخلفاء .

وتحتم المحاوراة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

- وفى الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

- وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص ونوادر تدل كلها على أثر المصادفات فى مجرى الحياة ؛ ثم تحكى عن الفأل والطيرة .

- وفى الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

- وفى التاسعة والعشرين وفى الثلاثين بحوث لغوية .

- وفى الحادية والثلاثين كلام فى الحرب ، وكلام فى العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى .

- ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعمين ، فيدور الحديث فى ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي كالعلاقة بين الوالد ووالده . . الخ .

— وفي الخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح .
— وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفي الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نواذر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .
ويختتم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدى إلى الوزير ، ثم برجاء يوجهه إلى أبي الوفاء المهندس متوسلاً مستغيثاً .

نصوص مختارة

١— في خصائص العرب

إن العرب أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبهِ ويابسهِ ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعاً وصيفاً ، وقيظاً وشتواً ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء

أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً يتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل ، ويتجنون به على الدناءة ، ويحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعمها شيئاً ، ويسرف في ذم المساوى فلا يقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائر (أى طبائع) مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قلت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم . (ج ١ ، ص ٧٢) .

٢— صور لبعض رجال الفكر في عصره

(وردت في حديث الليلة الثانية)

... أما شيخنا أبو سليمان (المنطقي) فانه أدقهم نظراً ، وأقهرهم غوصاً ، وأصغاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراءة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له في دقيقتها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره في التجارة ، ومحبة في الريح ، وحرصه على الجمع ، وشدته على المع ، لكانت قريحته تستجيب

له ، وغائمه تدر عليه ، ولكنه مبدد مندد ، وحب الدنيا يعمى ويصم .

وأما ابن الخمار ففصيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضى النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدرة بالبررة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الجديده بالثرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد في الرقم والسوم ، فما يجديه من الفضل يرجعه بالنقص ، وما يعطيه بالالطف يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفنائهم ، ولا يسقى من إنائهم ، لأنه دونهم في الحفظ والنقل والنظر والجدل ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعي أقرب ، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه ...

وأما مسكويه فقير بين أغنياء ، وعي بين أبناء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح لا يساغوجي » وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالري ، قال : من هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري ، وصححه معي ...

فقال (الوزير) : يا عجبا لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا

حظه ! قلت : قد كان هذا ، ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيمياء الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على إصابته ، مفتونا بكب أبي زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزنة كسبه ، وهذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة والفرص يروق تأتلق ، واطوار في غرضها تجتمع وتفرق ، والنفوس على فواتها تذوب وتحرق ، ولقد قطن العامري خمس سنين جمعة ، ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ، ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله ، وبعد ، فهو زكي حسن الشعر نقي اللفظ ، وإن بقي فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان ، واحترقه في البخل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلى به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه ... » .

سوق الأبطال شكري

بمقام
الدكتور نظمى نوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

سيرة تحليلية

على رواية القصص الساخرة التي يندد فيها بطباع أولئك
المربين القساة ولازماتهم فى الكلام والإيماء والسلوك ! .

وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله
لخلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم
وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون
يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ،
فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان
المرتبتان ! فالضحك فى الحالة الأولى مبعثه الزراية ،
وفى الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج فى المدرسة الثانوية دخل كلية
الثالث الشهيرة بجامعة كمبريدج ، وهناك راح ينفق
بيلخ باعتباره الوريث الأوحد لثروة ضخمة يصفى
عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والتهويل ،
فجره إسرافه فى المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة . ثم
ضاعت نفسه بحياة الدرس فى الجامعة فهجرها إلى ألمانيا
حيث قضى عاماً فى المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته فى الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ
فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فيم شطر قبلة

كان مولد « ولیم ميكييس ثكرى » فى بقعة من
بلاد الشرق الساحرة : فى كلكتا الحاضرة الهندية
العريقة فى الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث
كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية فى
الإدارة الإنجليزية . وولیم الابن الوحيد لوالده ريتشموند
ثكرى .

وما أن بلغ الخامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا
ليتلقي تعليمه فى مدرسة داخلية من أرق مدارسها .
فجرب الطفل ولیم فى تلك السن الباكرة مضاضة الغربة
التي زادت من وحشتها على الطفل الوحيد المدلل المنعم
فظاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أبناء الطبقة
الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم . وكان يغريهم به ضعف
بصره وثقل حركاته وفشله فى ممارسة ألعابهم وأفانين
شيطنهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت
موهبة نادرة هى قدرته الخارقة على رسم الصور
الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلميها ،
فأخذ رفاقه إماماً لحملات السخرية . وزادت مكانته
لديهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة

الفنون في أوروبا : باريس ، وقضى في الحى اللاتيني المشهور فترة من الزمن بين فنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذى نازعته إليه نفسه .

وفي باريس نزلت به الصدمة التى أبقتته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التى كان يظن أنه ورثها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل في ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسراره الشديد في الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحماقات وحدها ما كانت لتقتضى على ميراثه لولا أن الرجل الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط في عمليات مالية جرت عليه الخراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو في سن الخامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية للزعة فقيرة وأنجب طفلاً . وما أن ولا الطفل حتى ألقى ولیم ثكرى نفسه خلى الرفاض لا يملك من متاع الدنيا شروى تغير . ولم يعد في وسعه أن يستقبل الحياة خفيف القلب خلى البال وقد صار مسئولاً عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبين ، وهو الذى أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها للعيش . وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرف لها من قبل : فإخوان الرخاء ورفاق البجوحة والثراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده بمودتهم هو آخر عهده برنين الذهب . وأولئك النقاد الذين كانوا يأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته في الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملاً لتنفيذ المصورات التوضيحية في دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية في الصحف والمجلات . ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته في الفن تركيه لمقام عال في الهواية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . . وألقى نفسه مضطراً للتفكير في عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله في يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان ولیم ثكرى وهو يُعد نفسه للمجد في فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبد ضاحكة تنشرها الصحف مجاملة له ، أو على الأصح مجاملة لمآذبه السخية التى يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب في وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة في الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً في إلحاق ولیم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين في تلك المهنة بين محبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الخلفى - باب الخدم - دخل ولیم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم في هذا المضمار . وإنما هو مصدر للارتفاق ألبانه إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمئناً يرونو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب - حتى الأدباء التابعين منهم - كانت النظرة إليهم في ذلك الحين تنفض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر في تنكر ولیم ثكرى تحت أسماء مستعارة كثيرة مضحكة كان يوقع بها ما ينشر له في الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عرض الكتب إلى النقد الفنى . ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد الهكلى لأساليب الكتاب المشهورين .

ورغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع في دنيا الصحافة . وبدأ له أن الدنيا توشك أن تقبل عليه بعض الشيء ، وإذا بكارثة مصيبة تحيق به ، فقد جنت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على ولیم ثكرى أن يرعى بنفسه طفلتيه وأن يتكفل بنفقات زوجته المحبولة في مصحح للأمراض العقلية . بيد أن تلك الأعباء المالية المبهظة

لم تكن أسوأ ما منى به . فالعبد النفسى كان أشد عليه من كل عبد . فلم تبق أمام الرجل بارقة أمل فى أن يحيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو يجد الاستقرار النفسى الذى يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذى يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التى كانت تفتح لهذا الضاحك الباكي أبوابها من بين عشرات البيوت التى كانت تشرف باستقباله وهو فى أمة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله فى الدراسة «وليم بروكفيلد» الذى انتهى به الأمر واعظاً فى كنيسة من كنائس لندن وبني بشابة رقيقة حسنة ذات ذكاء لملاح وإحساس مرهف ونسب معرق فى الأرستقراطية . ووجد ثكرى منها عطفاً شديداً فى محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه بما بدأ يخامره من عشق يائس لزوجة صديقه الحسنة .

وفى تلك الفترة المضطربة المائجة من حياته شرع ولیم ثكرى يكتب «سوق الأباطيل» فكان كل ما تمرس به فى حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له فى الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة القذة ، الملحمة الاجتماعية التى نعتها بحق أنها بغير بطل .

كل شيء مر به فى حياته أعده خير إعداد كى يكون مؤلف «سوق الأباطيل» . تلك الأباطيل التى عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى . وعشر سنوات من العمل الصحفى الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التى اكتسبها بنسبه عرقته من الداخل بصميم الطبقة العليا فى بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة . ثم جاءت فاقته اللاحقة فأتمت تنقيفه الاجتماعى إذ عرفته بالجانب الكالغ من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود فى تكميل مصادر فنه بما أتاحت له من

قدرة على وصف المشاهد والمناح فى بلاد القارة الأوروبية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الغشاوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرياً أن يمنح فى مخبرته إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخلان منحوه الحب والعطف فى وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الخير فى البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على مخبرته لوناً إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الحالكة من إحساس خفى بالخبرة ومحاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب فى «سوق الأباطيل» من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام ، وأنتك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو فى آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً فى تلك الأحداث التى يرقبها ويسجلها .

ولئن كانت «سوق الأباطيل» هى درة أعماله القصصية فإن له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها . نشر ستة منها فى فترة التجريب والمحاولة التى سبقت «سوق الأباطيل» وهى :

١ - مذكرات مستر «يلو بلاش» التى أتم نشرها على حلقات فى سنة ١٨٣٨ وتدد فيها بالقصص التى تتخذ الجريمة والرذيلة موضوعاً لها .

٢ - «كاثراين» وقد نشرها على حلقات فى سنتي ١٨٣٩ و ١٨٤٠ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفى فى النظر إلى المجرمين ، ونمط ذلك الاتجاه هو قصة «أوليفر تويست» لديكنز .

٣ - «حكاية مهلهلة» نشرها على حلقات فى سنة ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها تمهيداً لمغامرات فيليب .

٤- « تاريخ مستر صمويل تيمارش وماسة هوجارتى الكبرى » وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٢ وهى قصة تنقصها الجدية كسابقها ، وربما كانت فى كثير من جوانبها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف وعن .

٥- « حظ بارى لينتون المحترم » وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أيرلندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسماة « يوناثان وايلد » وفيها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعيها التاريخية وأسلوبها المتدفق فى السرد .

٦- « كتاب المتحلقين » وقد نشرت هذه القصة تباعاً بين سنتى ١٨٤٦ و ١٨٤٧ ، وهى عبارة عن أربعة وأربعين لوحة حية ساخرة لثنى صنوف المتحلقين فى المجتمع الإنجليزى الراقى .

٧- وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته « سوق الأباطيل » فكانت بدعة لاصحاحها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحبكة وعدم دورانها حول بطل معين .

٨- ثم أتبعها بين سنتى ١٨٤٨ و ١٨٥٠ « بتاريخ بندينيس » وقد اعترف أنه يحاكي بها قصة توم جونز لفيلدينج ، وهى أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

٩- وظهرت قصته « تاريخ هنرى إزموند » فى سنة ١٨٥٢ وهى رواية تاريخية تدور حول شاب جرت مأساة حياته فى عصر المؤامرات البعقوية وحروب مارلبورو . ويعتقد النقاد أن هنرى إزموند أكمل قصصه من حيث الشكل وتفاضل الشخصيات ونقاء الأسلوب .

١٠- وبين سنتى ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ظهرت قصته « آل نيوكم » وهى رواية قوية تشرح أحوال مجتمع

عصره وتعلق الناس فيه بالدنيويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى التشبه بالطبقة الراقية .

١١- أما « الفرجينيون » فظهرت فى سنتى ١٨٥٧ و ١٨٥٩ ثمرة لجولة محاضرات قام بها فى الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً يمتد إلى أقطار كثيرة وهى بمثابة تمة لقصته لقصته « هنرى إزموند » .

١٢- فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة « لوفيل الأرملة » وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان « الذئاب والحمل » .

١٣- وفى ١٨٦١ و ١٨٦٢ نشر « مغامرات فيليب » وهى استطراد طويل لقصته « حكاية مهلهلة » وتعتبر أضعف روايات فترة النضج .

١٤- وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تم عنوانها « دينيس ديفال » وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى مضمرة منها :

١٥- كراسة الصور السريعة من باريس سنة ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة وثلاثة عشر مقالا ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع « تيمارش » .

١٦- وفى سنة ١٨٤٠ أيضاً نشر « يوميات كوكس » وهى قصة حلاقى تلقى ميراثاً ضخماً ثم أضاعه .

١٧- وفى سنة ١٨٤٠ كذلك نشر قصة « مؤامرة بدفورد رو » .

١٨- وفى سنة ١٨٤١ نشر كتابه « صور سريعة لشخصيات » ومن ضمنها شخصية الكابتن روك النصاب وفريسته مستر بيجون (ومعنى الاسمين الكابتن غراب وفريسته السيد حمامه) .

١٩- وفى سنتى ١٨٤٢ و ١٨٤٣ نشر على حلقات قصة اعترافات سماها « أوراق فتربودل » .

القصة

ولئن كان ديكز هو علم القصص الإنجليزي في تصوير أحوال الطبقة الدنيا في عهد الثورة الصناعية والتدبير بسوءات المجتمع ، إلا أن معرفة ديكز بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجربة والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكري فهو الخبير الذي لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية في زمنه . وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكري كان عدو الرومانسية التي سادت الأدب في شبابه فنصب نفسه للتدبير بزيفها وتهاقها .

وكان سند ثكري كما ذكرنا إطار حياته . ومعرفة مستفيضة بلغات أجنبية شتى . ومخالطة طبيعية بحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية في إنجلترا وخارجها . وكانت الكوارث التي منى بها سيباً في تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والقسوة والجمود في حياة هاتين الطبقتين .

ولئن كانت الرومانسية تمنح إلى الإسرار في تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل في القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مريد ، فان ثكري بعدائه للرومانسية يقسم الأهمية في قصصه على جملة شخوص يصورهم على حقيقتهم بما في نفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى ثكري أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة في إنجلترا . وهو الذي تابع الاتجاه الذي بدأه فيلدينج في ترسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب في تصويره وتحليله بلا تزويد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور « سوق الأباطيل » سنة ١٨٤٧ صدى هائلا ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . ففهم الجامدون الذين الذين شنوا على القصة ومولفها حرباً شعواء لأنهم

٢٠- وفي سنة ١٨٤٣ نشر « شبح ذى اللحية

الزرقاء » .

٢١- وفي سنة ١٨٤٥ نشر « أسطورة الراين » .

٢٢- وفي سنة ١٨٤٦ نشر « ربيكا وروينا » وهي

تتمة فكاهية لرواية ايفانهو لوالتر سكوت .

٢٣- وفي سنة ١٨٤٧ نشر « قصص بأقلام أفاضل

الكتاب » وهي محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من

معاصريه البارزين مثل دزرائيلي وليتون وكوبر . ولقصة

ثكري نفسه « يلو بلاش » .

٢٤- وفي سنة ١٨٥٠ نشر « آل هيكبرى على

شاطئ الراين » بتوقيع تيمارش .

٢٥- وفي سنة ١٨٥٤ ظهرت مسرحيته « الذئب

والحمل » .

٢٦- وفي سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة

« الوردة والخاتم » وهي من أشهر قصص الأطفال

الضاحكة .

٢٧- وبين سنتي ١٨٥١ ، ١٨٥٣ ألقى محاضراته

عن كتاب الفكاهة الإنجليزي في القرن الثامن عشر .

٢٨- وبين سنتي ١٨٥٥ ، ١٨٦٠ ألقى سلسلة

أخرى من المحاضرات بعنوان « ٤ جورج » .

٢٩- وفي سنة ١٨٦٣ نشر « أوراق جوال » وهي

مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير

توقف إلى أن وافاه الأجل في الرابع والعشرين من

ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علما من أبرز معالم

الأدب الإنجليزي ، وعلماً شاعراً بين كتاب القصة

الإنسانيين الأصلاء في العالم أجمع .

• • •

اعتبروها فضحاً شائناً وقحاً للقيم الاجتماعية الراسية . أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد يقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة « شارلوت برونتي » صاحبة « جين إير » التي جعلت إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكري بعبارات تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق مكان أصحاب الرؤوس المتوجة بحق العبقرية الأصلية وشجاعة الرأي التي تلحقه بالمبشرين المنذرين من أصحاب الرسالات .

وكان هدف ثكري من « سوق الأباطيل » كما ذكر في بعض رسائله - وهو يؤلف القصة - إلى أمه : أن يصور مجموعة من أبناء زمنه الذين يعيشون في الدنيا وكأنها غير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طماعون متعجرفون أخساء مكثفون بذواتهم معظم الوقت مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا يحافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكري أن يضع تحت العنوان تعريفاً شارحاً هو « قصة ليس لها بطل » . فتضاربت الأقوال في تفسير تلك العبارة . وكان مما ذهب إليه الناس أن البطولة في القصة لم تعقد لرجل بل لبطلة من النساء . وذهبوا إلى أن « بيكي شارب » هي هذه البطلة . وذهب فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة الاجتماعية التي يصورها الكاتب رجالاً ونساء . وذهب فريق ثالث إلى أن الكاتب يحدد فكرة البطولة من أساسها وما تنطوي عليه من نبل مثالي في السلوك . بل إن منهم من قال إن المؤلف يرى إلى إنكار كل سلوك بشري مستقل يتسم بالفردية ، سواء في ذلك السلوك الصالح والسلوك الطالح .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكري في التهمك والسخرية أن في تلك القصة بطلاً بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل

في العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنياً وظاهراً كما يتثل في شخصية « وليم دوبن » . وهذا الاعتبار يكون المعنى الذي رمى إليه أن بطل القصة الحقيقي سيخفي أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم لا يعرفون خصائص البطولة الحقة . فليس من الضروري أن يكون البطل العصري كأبطال الزمن السالف من سلالة عريقة . فوالد دوبن كان بقالا . ولا أن يكون وسيماً ذرب اللسان منتفخ الأوداج ذا خيلاء . وأن تسلط عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فثكري حريص في قصته على أن يجعل ذلك البطل مغموراً بفضل لا يلتفت لخطاؤه إلى سمو معدنه . وهي إشارة واضحة إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل في دوامة العصر الحديث - أو بعبارة أخرى في « سوق الأباطيل » - من جهل لقدره وعي عن فضله . فعليه أن يزوى في الصفوف المتأخرة إذ لا مكان له في الصف الأول . وهكذا كان دوبن بعيداً عن الأحداث الرئيسية في القصة . ولم يستطع البطل الحقيقي أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت القصة أن تنعت بأنها بغيز بطل . كما استحق المجتمع الذي تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال ويلفظهم وأن يملأ مواضع البطولة بمن ليسوا من البطولة في شيء .

وترتب على هذا أن استأثرت بؤرة الأحداث في الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج - لا بالمعنى الذي رمى إليه ثكري - بطلتين ، وهما « بيكي شارب » و « أميليا سدل » . وقد جمعتهما معاً التلمذة في مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهي معهد داخلي يأحدي بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة آل سدل المطهية أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً في البرلمان ، وشأننا في مجتمع المدينة والريف أى شأن . وله من زوجته الأولى ولدان أكبرهما لاهوتى وأصغرهما ضابط في سلاح الفرسان . وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يتولى منصب الكاهن في مقر الأسرة الريفى . والأخوان - السير بت والكاهن - بينهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث قديم . والأخوان ابنا السير بت بينهما عداوة وبغضاء لتنازعهما على الخطوة لدى العمة مس كراولى العجوز الثرية التى تؤثر بمحبته الضابط . أصغر الأخوين الشابين . فالجو كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكى تكيف نفسها بالجو الجديد ، وتترامى لكل طرف من الأطراف في الصورة التى تروقه ، فسرعان ما صار اعتماد الأب عليها في كل مراسلاته وشئونهِ الخاصة . وصارت مقربة كذلك لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس كراولى العجوز الثرية حين جاءت لتمضية فترة من الوقت في بيت أخيها . وما أذ ماتت ليدى كراولى الثانية حتى وجد السير بت من الطبيعي أن يتوجه إلى مربية بنته المثقفة العليمة باللغة الفرنسية الذكية حسنة التصريف والسمت يطلب يدها . وعندئذ لم تجد بدا من الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلا ، وهو أنها متزوجة في الخفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن كراولى » الذى كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها التى تربى على سبعين ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكى بعد ذلك بداً من الرحيل مع زوجها الشاب إلى بروكسل في سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة ضباط الجيش الإنجليزي استعداداً للموقعة الجاسمة مع جيوش نابليون في ووترلو .

وذهب إلى بروكسل في نفس الوقت زوجان شابان آخران هما الكابتين « جورج أوزبورن » وعروسه أميليا .

تخرجها إلى دار أبويها ، وفي صحبتها ريبكا (بيكى) شارب ، وهى فتاة يتيمة كان أبوها فناناً فقيراً وأمها راقصة فرنسية . وكانت تقوم في المعهد ببعض الخدمات في مقابل تعليمها وطعامها . وقد ألحقت بعد تخرجها بوظيفة مربية لدى أسرة السير بت كراولى ؛ إلا أنها كانت أثيرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعتها لقضاء أسبوع في بيت أسرتهما بميدان راسل بلندن قبل أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجيرة لدى الطبقة التى كانت بناتها زميلات لها في مقاعد الدرس !

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بازاء فتاتين إحداهما ذكية طموح وضعها القدر في مرتبة دون ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلتها التى لا ذكاء لها ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعها الأقدار في مستوى لا زيادة عليه لمستزيد - في نظر المجتمع - وفي نظر بيكى .

وفي بيت آل سدلى تلتقى بيكى بمجوزيف شقيق أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء إجازة . وهو شاب بدين يخيف العقل مغرور بهم أرعن جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله بيكى شباكه وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض وتكاد تنجح في إغرائه لولا أن « جورج أوزبورن » وهو ضابط في الجيش وابن بالتعميد لمستر سدلى الكبير (والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له أن يزوج صهره من فتاة دون طمته ومركزه ، فنكص مجوزيف سدلى على عقبه . ولم تجد بيكى بداً من الرحيل إلى مقر عملها وقد خسرت الجولة الأولى في حملتها للظفر بزواج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية في بيت السير « بت كراولى » وهو رجل متطرف في الشح والبخل والجهل ، ولكن

اختاره قلبها رغم خفته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكي فكانت من القطة بحيث أدركت حقيقة دوين . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تحفل منه لأنه من معدن لا تنطلي عليه الأعياب . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوين حقيقتها فنفر منها نفوراً أملت عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخداع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء « جورج أوزبورن » . وبذل دوين سعيه الحثيث لدى والده « جون أوزبورن » كي يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التي تحمل في أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذي تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر بحياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبي واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات في الفاقة والضنك مع طفلها ووالديها . أما دوين فرحل للخدمة في الهند حيث لحق بجوزيف سدى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض عليها راتباً سنوياً في نظير التخلي عن الطفل بصفة نهائية ليجمعه وريثه الأوحد . وقاومت أميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبيها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفي والشماتة .

وفي ذلك الوقت كانت حالة بيكي وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب . فالعمة العجوز أبت أن تموت . فضاقت بيكي بحياة الفاقة وراحت تنصب شابكها لذوى الجاه والثراء من خططاء زوجها ، ولا سيما اللورد « ستين » . واكتشف زوجها « راودن كراولى » تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجراً أبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائية . ورحلت بيكي إلى نابلي وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جولتها الثانية .

وكان هرب نابليون من منفاه في جزيرة إلبا ونزوله في كان في مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانبيار الأسعار في بورصة لندن . مما أودى بثروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سدى والد أميليا . وانقض عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دائق . وأضحى هؤلاء الدائنين وأشدهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم « جون أوزبورن » والد خطيب ابنته . وكان سدى هو الذى حاط ذلك الرجل في مفتتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذى تبنى عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة . فلما أثرى الرجل وسنحت له الفرصة كي يقضى على ولى نعمته سدى لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من الميراث إن هو تزوج أميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونخوة . وسانده في ذلك صديقه الشهم الكابتن ولیم دوين الذى كان يحب أميليا سراً ولكنه يقدم صديقه على نفسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرا منه أبوه بسبب الزواج .

ومرة أخرى أبدع ثكرى في تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم شراً من الوحوش ويجعل لهم قياً تختفى منها التوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة نحو ابن وحيد !

وكانت أميليا تزدري ولیم دوين صديق زوجها وزميله في الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير المشوقة ، وبمحتة العاطلة من الملاحاة وحركاته غير الرشيقة وحديثه البعيد عن التثنيق . فهي لسطحيها وتفاهتها ، التي تمثل سطحية وتفاهة نساء مجتمعها كله ، لم تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقي وما ينطوى عليه من كرم الخلق وسامى الأحاسيس . وكان دوين يعرف رأيها فيه فتقبله باذعان ولم يؤثر ذلك في حبه وبذله الجهد لإسعادها بما يقدمه من عون صادق لصديقه الذى

على راتب سنوى نثنى : سمح لها باجذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جبالها ويتمسرون على نرملها الباكر .
ويتحم ثكرى قصته التى تريد على ريع مليون كلمة بقوله :

« باطل الأباطيل . الكل باطل وقبض الريح ! ومن ذ الذى رزق منا السعادة فى هذه الدنيا ؟ » .

وما من صفحة من صفحاتها التى تقارب الألف إلا وهى تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة فى يسر وبساطة وصدق . ولا يفوت المؤلف لفظة واحدة من غير أن يدلى بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء مخبريته قلب الإنسان الرحيم الذى يتأذى لما فى نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . وتحس فى الوقت نفسه أن هذا المحزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعف محبصاً . وأنه هكذا خلق الناس . وعلى هذا جيلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر : وهم مشغولون بالغواية والزهو والبطر .

شدرات مختارة

● إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه .
فإن أنت عبست لما نظرت إليك شزراً . وإن ضحكت لما ومعها انقلبت رفيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الخطبتين . فلئن أهملت الدنيا أمر الآتية شارب ، فهى لم يعرف عنها أنها أولت أى إنسان عارقة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً فى مثل علوبة روح بطلة هذا العمل الآتية سدى (التى تخبرناها بالذات لأنها أطيب الجميع قلباً ، وإلا فإذا كان يحول بيننا وبين تخبر الآتية شوارتر أو الآتية كرامب أو الآتية هوبكنز بطلة بدلا منها ؟) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمنة رقيقة الجانب كالآتية اميليا سدى التى

وابتسم الحظ لاميلىا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بثروة كبيرة ومعه وليم دوين الذى رقى إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها فى مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كبر وطمأن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوين هو الذى تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجهد أمر الحفيد ، فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوين عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا يأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فمات وإذا به يترك معظم ثروته فى وصيته لحفيده ، ويخص أرملة ابنه براتب سنوى كبير ويعينها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوين منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى وليم دوين للقيام بسياسة فى القارة . والتقى جوزيف ببيكى اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من عنتها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذى لم تنطل عليه أكاذيبها هو وليم دوين . ولما أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوين وترك الجماعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته أميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت تحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفى غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تتعرض له بسداجتها من المخاطر هى وابنها ما لم تركز إلى رعاية دوين الذى رقى فى تلك الأثناء كولونيلا . فكتبت إليه حيث لحق بها فى أوسن وتقاعد من الخدمة وتزوجها وأقاماً معاً فى ريف هامشير .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفترى فمات بالحمى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت بيكى من تركة السير كراولى

انتهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ربيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة واللفتات استطاعت أن تقهر - مرة واحدة على الأقل - عداوتها لأفراد جنسها .

• ولم تكن (ربيكا شارب) قد اختلطت في طفولتها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفهن الآن (في معهد) . فغرور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومزاج شقيقتها البلهاء ، والثروة السخيفة والتنفل بالقضائح لدى الفتيات الكيبرات ، والجمود المترمة لدى المربيات . كل ذلك كان يضرها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسلية في أحاديث صغار الأطفال بالمعهد ممن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رجليها .

• إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونعما كان يثير في ربيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتعاضلها لأنها حفيذة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتمامهم وذهم تلك الفتاة كريبول بسبب المائة ألف التي تملكها ! إني لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وحمراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإني لصنو لحفيذة الإيرل في حسن التربية مهما يكن من أمر نسبها العريق ! وما من أحد مع هذا يقيم لي وزناً في هذا المكان ! » .

• رجل ممتلئ الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسرة خضراء تفاحية ذات أزوار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضي - فهذه هي كسوة الصباح للنوى الأناقة المعرقين في تلك الأيام - وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف بجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من

مقعده المريح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بين أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهي تهر البنات اللذين مدحا إليها : « إن أنا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصفة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقتي الآنسة شارب التي سمعتني أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتوارى تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا . لم أسمعك تذكرينها إطلاقاً . . أعني نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التقييم يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهست ربيكا لاميليا بصوت حرصت على أن يكون مسموعاً جداً : « ما أشد وسامته ! » فقالت اميليا : « أهذا رأيك ؟ سأخبره » . فقالت الآنسة شارب بحفلة خجلى كالريم : « عزيزتي ! ناشدتك الله لا تفعل ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد في خفر وإجلال عذرين ، وقد غضت طرفها الخبي إلى البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

• ولئن كانت الآنسة ربيكا شارب قد قررت فيما بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتأنق ، فلست أرى يا سيداتي من حقنا أن نوجه إليها الملام . فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة - وفي حدود الحياء اللائق - إلى الأمهات ، فلا يغيب عنا أن الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة ، فلم تعمل على الفوز لنفسها بزواج فلن تجد في الدنيا على رجليها من يقوم عنها بتلك المهمة . ثم ما الذي يحدو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومنظمه النبيل ؟ وما الذي يرمي بهن إلى مدن المياه ؟ وما الذي يظل يرقصهن إلى الخامسة صباحاً طوال موسم كامل محبت ؟ وما الذي

يحملهن على الكد والنصب في إيقان العزوفات الموسيقية على البيانو كى يحفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد معلم موسيقى معروف يتقاضى جنياً عن كل درس . وأن يزفن على الحارب إن كانت لمن أذرع جميلة ومرافق أنيقة يبرز جمالها العزف على تلك الآلة الوترية ، وأن يرتدين قبعات لينكولن الخضراء ذات الريش ، ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطیاد شاب مرموق بأقواسهن وسهامهن المصمية ؟ وما الذى يحدو بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقلبوا بيوتهم رأساً على عقب وينفقوا خمس إيرادهم السنوى في حفلات عشاء راقصة وتقديم الشبان المثلجة ؟ أهو الحب المحصن لبني جنسهم والسرور النزيه بمراى الشبان وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن يزوجوا بناتهم !

وكما ربت مسز سلى الأمينة في أعماق فؤادها الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها اميليا ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتيمة ريبيكا على أن تبذل قصارى جهدها للفوز بزواج هو ألزم لها من لزوم الزوج لصديقها اميليا . وإن لها نخلة متوقدة . وقد اطلعت فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية جبرى . وقد حرصت وهى ترتدى ثيابها للعشاء أن تسأل اميليا عن أخيها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد في الهواء . ورأت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفي مكان ما من المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت شخصياً بعدد لا يحصى من الشبلان والعائم وقلائد الماس وامتنعت فيلا يمشى بها على إيقاع الموسيقى وهى في طريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبير المفلول ! وإنها لمزجة الشباب وامتيازه أن يشيد مثل تلك القصور ، وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ريبيكا شارب انساقت إلى تيار تلك الأحلام العذاب !

• قال جوزيف سدى يحدث نفسه : « هل تهزأ بي هذه الفتاة أم تراها تظننى وسياً حقاً ؟ » وقد وصفنا جوزيف سدى من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا سامحنا الله ! فن حق الفتيات أن يقلبن الوضع ويقلن عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال » فلا يعدون الصواب . فلوو الله مخلوقات لا تقل عن النساء تلهفاً على المديح والإطراء : وشغفاً بالزينة . ولا يقلون عهن زهواً بمحاسنهم الجسدية واعتداداً بقدرتهم على الفتنة والإغراء . شأنه في ذلك شأن أى غانية من الغواني !

• (اختار جوزيف سدى طبقاً من الكارى الهندى باعتباره طعامه المفضل كى تتلوقه ريبيكا . وما أن ابتلعت منه لقمة حتى شرقت وندمت عيناها لما فيه من توابل حريفة . وأقبل عليها جوزيف يرفه عنها وهى ترداد تالماً على سبيل الدلال لتستزيد من رفته .)

وصاح جوزيف وقد استوقفته بخافة ما حدث وفكاهته فانفجر يضحك مقهقها ثم سكنت فجأة كمادته : « رياه ! لقد عرفوا كيف يجعلونك تبكين ! » فقالت له ريبيكا وهى تعود معه إلى حجرة المائدة لاستئناف الطعام : « سأحذر الآن من أن أتركك تختار لى طعامى مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بإيلاام الفتيات الضعيفات المسكينات » فقال لها : « ولعمري يا آنسة ريبيكا ما كنت لأؤذيك مهما كانت الحال » فقالت : « أعرف هذا » ثم ضغطت على يده ضغطة هينة بيدها الصغيرة ، ثم صحت يدها كالمذعورة ، ورشقت وجهه بنظرة سريعة ثم غضت بصرها إلى نقوش البساط . ولست مستعداً أن أشهد بأن قلب جوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية للحجول غير الإرادية التى صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطوة لعل بعض السيدات المزمتمات الراقيات يشجبها ويرينها بعيدة عن سمت الحياة . ولكن العزيزة المسكينة ريبيكا لم يكن لها مناص

القس كانت تأتي أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها في المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف .

ولما كانت مواهبها الوحيدة التي مهت بها الطبيعة اللبدى كراولى وجتتين حمراوين وبشرة بيضاء . وليس لها شيء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتمامات أو الموايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذي قد يتيسر في كثير من الأحيان للنوات البلاهة من النساء . فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير بت بالغة الشدة . فورد وجنتها ذوى وانحصر عنهما : ونضارتها الهبية زالت قوامها ونضنتها بعد مولد طفلتها . وأمس في بيت زوجها آلة لا جلوى لها أكثر مما لبيانو اللبدى الكبير .

ولما كانت امرأة يضاء اللون فهي تؤثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كعظم الشقراوات . وتؤثر على الخصوص اللون السماوى . . وفيها عدا حديقة أزهارها الصغيرة التي تشغف بها لم تكن تخص شيئاً يفيض أو حب . وحين يخاشنها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب . وحسبها أن تن وتتحسر على سوء طالعها وهي تسير في أرجاء القصر متعلقة خفاً . وقد التفت حول خصلات شعرها الأوراق المتوية التي تعقصها به .

وأها لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً وبهجة وقد صارت زوجة لبيتر بت في مزرعة صغيرة تعيش فيها أسرة بهيجة تنموج حياتها بتصيب والفر من المرات والاهتمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المظهمة ذات الخيول الأربعة ملاعب أشد سحرأ ونفاسة في سوق الأباطيل من أفانيق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هنرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء لو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة (بعد أن أودى بحياة الزوجات

من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحينما يبلغ من قمر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه . فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئونها مع الشاب الذي تريده عليها أن تقوم بجميع تلك الخطوات بنفسها .

● عندما ماتت الزوجة الأولى للسير بت كراولى وقع اختياره على الأنسة روز داوسون ابنة مسر جون توماس داوسون تاجر الحديد في مديورى . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى لبدى كراولى ! ولتعدد عناصر سعادتها : فهي في المقام الأول قد تخلت عن « بيتر بت » الشاب الذي كان يلازمها . فلما خاب أمله في حبها وجهه همه إلى التهرب والعيد في المناطق المحرمة وألف عمل آخر من أعمال سوء . ثم أودت ذلك - كما هو الواجب - بقطع ما كان بينها وبين سائر رفاق صباها وصواحبها من الأسباب . إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن اللبدى صاحبة القصر . وفي المقام الثالث لم تجد من أهل طبقها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب بها والتزاور معها . وأين عساها نجد ضالتها ! إن السير هدلستون قدلستون له ثلاث بنات كل منهن كانت ترجو أن تغدو لبدى كراولى الثانية . والسير جانيلز وابشوت ساءه لإساءة بالغة ألا يقع الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثرات . وسائر بارونات الإقليم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافئ . ونفض النظر عن أفراد طبقة العامة . فسنركهم يزجرون غفلاً بغير أسماء !

ولم يكن السير بت يابه - على حد قوله - شروى تغير لأحد من هؤلاء جميعاً . فلديه حسناؤه روز . وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يشمل كل ليلة . وأن يضرب روز الحسنة أحياناً . ويتركها في هامشير عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يونسها في هذه الدنيا الرحيبة . وحتى مسر « بيوت كراولى » ، زوجة شقيقة

التسع) كان حرباً ألا يجد ضالته في أى فتاة يختارها من
بين أجمل الحسان التى يحفل بين هذا الموسم الاجتماعى ؟
• ... ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا .
ولكن جرس الطعام ظل يرن فى موعده الموقوت فى
بيت آل سدى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا
المسكينة كانت تكترث أدنى اكتمرات بأخبار المواقع
وأبناء المؤتمرات قبل أن تسمع نبأ تنازل الامبراطور
(نابليون الأول) عن العرش . فاذا بها تصفق بيديها .
وترفع إلى السماء أكف الضراعة وصلوات الشكر -
فما كان أشد عرفانها لفضل السماء فى هذه اللحظة ! - ثم
ألقت بنفسها بين ذراعى جورج أوزبورن بصورة
أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية . فجلبة

الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوروبا قد حظيت بالراحة
والأمن بعد أن هزم الكورسيكى : وأن فرقة الملازم
أوزبورن سوف لا تدعى للخدمة العاملة فى الميدان .
فعلى هذا المنوال كان تفكير الأنسة اميليا . فحصر أوروبا
فى نظرها يتلخص فى الملازم جورج أوزبورن فأما وقد
زالت المخاطر فهى تترنم بأهازيج الشكر . لأنه عندها
هو كل أوروبا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها
الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخلاها تظن تلك
الزينات والأنوار والمراقص التى أقيمت فى قصر العمدة
بلندن للملوك والعواهل المتصربين . إنما هى قد جرت
خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحى جورج
أوزبورن !



خاتم النيبلونجن لفاجنر

بسم الله
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حياة ريشارد فاجنر

هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كان فاجنر في الثامنة عشرة من عمره عندما أتتها . فهو إذن لم يكن من أولئك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقى في سن مبكرة وظهر نبوغهم في الغزف أو التأليف أو كليهما معا وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسو . ولكنه مع ذلك قد علّم نفسه بنفسه . وكان لذلك أثر كبير في انطباع أسلوبه الموسيقي بالطابع الشخصي المستقل .

ولقد كان لأسرة فاجنر اتصال قوى بالعمل المسرحي ، وكان الفضل في ذلك يرجع إلى « جاير » ، الذي كان يصحب معه الصغير « ريشارد » ويُطّله على عمله المسرحي ، حتى أصبح المسرح يكون عناء كاملا قائما بذاته في غيخته . ثم بدأ فاجنر وهو في العشرين من عمره بحترف الموسيقى ، فاشتغل قائدا لفرقة موسيقية صغيرة تعزف الأوبرا ، وكانت أولها فرقة في مدينة « فورتمبرج » ، ومنها انتقل إلى كونزبرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملة عملية لتعليمه الموسيقي الذي كان يحتاج إلى سد ثغرات

ولد ريشارد فاجنر في لبيتسج في الثاني والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣ . وقد اكتشف مولده بعض الشكوك : إذ اعتقد عدد من مورخى حياة فاجنر ، ومنهم « إرنست نيومان » ، وهو صاحب أعظم المؤلفات في هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه الحقيقي لم يكن كارل فريدرش فاجنر ، الذي حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقا للأسرة اسمه « لودفيج جاير » وهو ممثل ورسام موهوب . وقد توفي كارل فريدرش فاجنر في نوفمبر من نفس العام ، وفي العام التالي تزوج « جاير » من أرملته ، وأخذ على عاتقه مهمة تربية أولادها السبعة . وانتقلت الأسرة بأكملها إلى درسدن ، ولكن جاير بدوره توفي عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد في الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجنر الموسيقى دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التي يمكن أن يقال عنها إنها تنسم بشئ من الانتظام ، هي تلك التي تلقاها على أستاذ في لبيتسج يسمى « فينيلش » ، غير أن

تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيما أفراد المدرسة الإيطالية .

وفي الوقت الذي بدت فيه أحوال فاجنر المالية أسوأ ما تكون، وتراكت عليه الديون من كل جانب، أنه في عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب «لودفيج الثاني»، الذي كان قد اعتلى عرش بافاريا لتوه، لكي يعيش تحت حمايته في ميونيخ ، وهناك عرض دراماته الكبرى «تريستان وإيزولده» سنة ١٨٦٨ ، و «أساطين الطرب» سنة ١٨٦٩ ، ثم «ذهب الرين» و «الفالكيريات» ، وهما الحلقتان الأولى والثانية في السلسلة الرباعية «خاتم النيلونجين» ، في عامي ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالي . غير أن تقرب فاجنر إلى الملك ، الذي كان يفتدق عليه الأموال بلا حساب ، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوف ، زوجة صديقه هانس فون بيلوف ، قائد الأوركسترا المشهور ، وابنة صديقه الآخر «ليست» ، الموسيقي الكبير ، خلقت له خصوصاً كثيرين ، حتى اضطر إلى مغادرة بافاريا ، رغم إرادة الملك ، والإقامة في تريشن ، وهي قرية صغيرة قرب لوسرن في سويسرا ، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى بافاريا من آن لآخر . وفي عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما ، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع سنوات .

وقضى فاجنر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات «خاتم النيلونجين» ، وعلى إنشاء مسرح خاص له في «بايروت» ، ينفذ فيه كل التجديدات التي أدخلها على الفن المسرحي والموسيقى . ورغم الصعوبات الهائلة ، فقد تم تأليف الدراما الرباعية ، وافتتح المسرح في أغسطس من عام ١٨٧٦ بأداء كامل لهذه الدراما في أربع ليالي متتاليات .

وكانت آخر درامات فاجنر الموسيقية هي «پارسيفال» ، التي عُزفت في بايروت سنة ١٨٨٢ ،

كثيرة فيه . والأمر الذي لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تسم في هذه الأعمال التي لم تكن تدرّ عليه إلا دخلاً ضئيلاً . وعلى أية حال فقد تزوج فاجنر ، خلال هذه الظروف الشاقة ، بإحدى ممثلات فرقة «كونيجزبرج» ، واسمها ميتا پلانر Minna Planer ، عام ١٨٣٦ ، وكان ذلك زواجاً عفوقاً بالمصاعب، مثله مثل الظروف التي حدث فيها . وقد ألّف فاجنر في البداية اثنتين من الأوبرات في سن مبكرة نسبياً ، هما «الجنيات Die Feen» و «ممنوع الحب Liebesverbot» ، في عامي ١٨٣٣ و ١٨٣٦ على التوالي ، كما ألّف أوبرا «رينزي Rienzi» عام ١٨٣٨ ، وفي عام ١٨٣٩ سافر إلى باريس ، آملاً أن تُقبل هناك الأخيرة . وظل هناك عامين ونصفاً ، يعاني مرارة الحرمان والفقر الشديد، ثم عاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٢ ، عندما علم أن أوبرا «رينزي» قد قُبِلت في درسدن . وفي العام التالي عُيِّن قائداً لأوركسترا الأوبرا في درسدن ، وهناك عُزفت أعماله التالية : «الهولندي الطائر» و«ليها تانوير» ، أما لوهنجرين فلم تُعزف إلا عام ١٨٥٠ ، عندما قدمها الموسيقي الكبير «ليست» في فينمار .

في هذه الأثناء كان فاجنر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه في الثورات السياسية التي حدثت في عامي ١٨٤٨ و ١٩٤٩ ، واجتاحت معظم بلدان أوروبا . وعاش فاجنر في المنفى أكثر من عشر سنوات ، قضى معظمها في سويسرا ، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقي ، فبدأ في وضع ألحان «خاتم النيلونجين» و «تريستان وإيزولده» و «أساطين الطرب» ، كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية في الموسيقى ، يبرر بها طريقته الخاصة في التأليف الموسيقي ، وآراءه في علاقة الموسيقى بالكلمات في «الدراما الموسيقية» ، وهو الاسم الذي استعاض به عن اسم «الأوبرا» ،

وفي العام التالي توفي فاجنر في البلغية ، ودفن في
بايروت .

تلخيص لدراما «خاتم النيبلونج»

Der Niebelungen-Ring

أسطورة «النيبلونج» من أقدم الأساطير المعروفة
في بلدان أوروبا الشمالية . فجنس «النيبلونج» في الأصل
جنس اسكندنافي من الأقوام ، يحكمهم الملك نيبلونج ،
ملك نيبيلهم Nibelheim (أي أرض الضباب) ،
وتقول الأسطورة إنهم يملكون كنزاً من الذهب
بحرسه القزم «ألبريك Alberic» وتطورت
الأسطورة بحيث سُرِق الكنز من أصحابه ، وغاص
في نهر الرين ، ولم يعد يعرفه إلا فتيات الراين ، أي
عرائس هذا النهر المسحورات . وقد عرف الألمان
منذ العصور الوسطى «أنشودة النيبلونج» Nibelungenlied ،
وهي تحكي أسطورة عن طباع الناس والآلهة ، كما
انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في
أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد فاجنر الهيكل
الأساسي للدراما الرباعية الكبرى «خاتم النيبلونج» .

١ — ذهب الرين Das Rheingold

تبدأ تلك الدراما في جو هادئ كل ما فيه يبعث
على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائد في كل شيء :
إذ يُفْتَح الستار على عرائس الرين وهي تغني
وتراقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد
العصر الذهبي الذي يسود العالم لأن ذهب الرين لا يزال
في مخبئه دون أن تمسه يد ، مادامت بنات الرين
تأمل لونه الصافي في تمتع جمالي خالص لا يداخله من
الجشع أو الطمع شيء . وهنا يظهر ألبريك Alberich
وهو مخلوق يتسم بالقوة والعنف والوحشية ، وفي
أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا هم له إلا تحقيق
مصالحه الخاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن

يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منه
وتنصرف إلى تمجيد كنزها في بساطة وسذاجة .
ويكفر ألبريك بالحلب بعد هذه السخريّة ، ولا تعود
في ذهنه إلا فكرة واحدة ، هي التسلط على الذهب .
وهكذا امتلك ألبريك ذهب الرين واختفى في
الأعماق تاركاً للعرائس تنأب عصر الذهب .

ولم تعد في العالم قوة تقف في وجه ألبريك
إذ أصبح في وسعه أن يسخر لخدمته حشوداً ضخمة
من المردة ، وأن يقيدها جميعاً بأغلال لا تحطم ،
هي أغلال الجوع . التي هي في الوقت ذاته أغلال
خفية تعجز هذه المردة عن مشاهدتها . وتظل تلك
الجموع تعمل وتكدح ، فتتكسب لديه الثروة ،
وترداد الأغلال إحكاماً ، ويزدادون هم فقراً على
فقر ، ومرضاً على مرض .

على أن في العالم قوة تعمل على مقاومة هذا
الاستبداد ، يرى فاجنر أنها هي قوة الألوهية . وهكذا
يظهر «فوتان Wotan» كبير الآلهة ، ويهبط إلى
قاع الرين مع «لوكي Loki» ، إله الكذب والخداع .
ويفخر ألبريك أنه مهما بقوته المائلة ، فيصف لها
العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده
العبودية ، ويعم فيه الشر والمرض ، ويصبح الظلم
أساساً للمجتمع ، ولا يكون هناك من سيد إلا ألبريك
نفسه . ولكن فوتان ينبجح في اغتصاب الذهب والخاتم
منه ، ويعود ألبريك معدماً كما كان . وكما كان
لدى ألبريك مَرَدَتُهُ ، فقد كان لفوتان عمالقة
الذين قدّم إليهم الذهب والخاتم لقاء ما أدّوه له
من الخدمات . ويتنازع العمالقة على الذهب حتى
يستقر في يد أحدهم ، وهو «فافنر Fafner»
الذي لا يدري ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على
حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد
منه . ومثل «فافنر» في العالم كثيرون يضحون بكل
راحة لهم ، ويصارحون الآخرين ويحطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها ،
ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن فوثان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان
من ألبريش : فمن المحتمل أن يحاول هذا استرداد الكنز
واسترجاع سيطرته في أى وقت . ومن جهة أخرى
فقد أخذ فوثان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين
في كل شيء ، وأنه يقتصر إلى إرادة منفصلة تُقدِّم
دون أن تهاب شيئاً . وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن
يخلق بطلا يتخلص من أفكار الإله العميقة ، ولا يتردد في
تنفيذ أى شيء يعزمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة
والحياة ، ويسير نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن ينخدع
بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر
أمل فوثان في توطيد سلطانه . وتخلص العالم من شرور
ألبريش وأمثاله .

٢ — الفالكيرات Die Walküre

هكذا استقر عزم فوثان على أن يأتي يبطل يراعه
ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان في
ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ فوثان إلى
ثمرات حبه : وهن « الفالكيرات »^(١) ، لينجن له
البطل الذى يريده . وبذلك خلق فوثان بطلا هو شقيق
إحدى الفالكيرات ، واسمها « برنهيلده » Brünhilde ،
وهى التى تمثل روح الحقيقة في الإله . وعندما تساعد
برنهيلده هذا البطل ، يعود فوثان فيتخلى عنه إذ يخشى
على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر
برنهيلده هاربة من فوثان . غير أن فوثان لا يستطيع
أن يقتل تلك الروح المنشقة عنه ، لأنها على أية حال
روحه . ولكنه يفكر في أن يفصل هذه الروح عن

(١) الفالكيرات في الأساطير النوردية والجرمانية القديمة . هن
الجنيات اللاتي يمترن القتل ، ويعمن حول سيادين القتال ليسملن جثث
القتل إلى العالم العلوى المسمى Valhalla . وكبيرتهن في هذه
الأساطير هي « برنهيلده » .

الألوهية نهائياً ، وبيعها في بطل إنسانى . وإلى أن يظهر
البطل الإنسانى الجديد ، يعمل فوثان على إخفاء برنهيلده
عن العيان ، أى أن الإله ينتظر حتى يحمى البطل الذى
لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفي خلال ذلك يخفى
الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التى أضرمها
« لوكى » حول برنهيلده . وقد يكون المعنى الرمضى
الذى يرى إليه فاجنر من هذا ، هو التلميح إلى أن
النار هي الجحيم الذى يخفى الحقيقة وراءه ، بحيث
لا يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الخديعة
إلا بطل جسور .

٣ — زيجفريت Siegfried

كان زيجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن
إحدى الفالكيرات . نشأ نشأة تلقائية خالصة ، لا يعرف
إلا الجرأة والإقدام ، ولا يفهم للثبات على حال واحدة
أى معنى ، وإنما يخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو
« ابن اللحظة » في كل شيء . وهو الشاب المغامر الذى
يتحدى القدر ، وتنحل كل العقبات أمام قوته الفتية .
وهو لا يخضع إلا للطبيعة التى اطلع على أسرارها وأتقن
لغتها ، ولا يعبأ بماض أو مستقبل ، وإنما يعمل للحاضر
فقط . ففى أفعاله حكمة لا تقدر أو تحسب مقدماً ،
وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على
عقل فوثان الذى يتصرف في كل شيء بخدر وحيطة .
والذى يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم .
وهكذا كان زيجفريت شخصية لا تعرف قانوناً ،
فوضوية في كل شيء . فهو المثل الأعلى لتعاليم الثائر
الفوضوى الأكبر « باكونين » Bakunin ، كما أن
بينه وبين الإنسان الأرقى عند نيتشه شياً كبيراً .

كان أول عمل لزيجفريت هو قتل « فافر » ،
حارس الكنز والخاتم ، ثم الاستيلاء على الخاتم .
أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقي عليه أن
يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

عهد الأبطال ، نراه في النهاية يقضى على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة المثلثة في برنهيلده أيضاً . ويحتل التوازن في الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً في بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غير برنهيلده ، ويخدع هذه الأخيرة ليستولى منها على الخاتم ، وتصبح برنهيلده امرأة غيوراً تسعى إلى الانتقام من زيجفريت ، ويخفى المعنى الرمزي الذي كانت دائماً تشير إليه ، وفي النهاية يتآمر أعداء زيجفريت على قتله ، ويطعنونه في ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الحقيقة ، ويعود إلى حب برنهيلده قبل موته مباشرة . وتصل برنهيلده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتنتحب على البطل ، ثم تدخل في اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الخاتم من إصبع زيجفريت وتغوص العرائس في الماء ، بينما تنبدي في السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت في نيران لوكني ، إله الكذب ، ويسدل الستار على وجه فوثان وهو يتسم في استسلام وسط ألسنة اللهب التي تلتهم مقر الآلهة ، وبُقيص في نهاية الدراما على الآلهة والأبطال معاً .

الآفكار الاجتماعية والفنية في الدراما :

كان هناك ما يقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما « خاتم النيلونجين » وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن فاجنر خاملاً في هذه الأثناء ، وإنما كان إنتاجه مستمراً ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذي تغير إلى حد بعيد ، وبالتالي تغيرت نظرتة هو إلى الأمور تغيراً أساسياً . فحين بدأ فاجنر تأليفها ، كان ثائراً منفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفنية في الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن في كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

من قبل : وهما الخوف والحب . أما الخوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سيلاً ، إذ لم يحس به في أية لحظة من حياته ، حتى في قتاله الأخير مع « فافر » . وأما الحب ، فإنه يطلبه من الطيور ، ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما في الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا يخرقه إلا بطل ، فيسرع زيجفريت إليها .

ويصل زيجفريت إلى الجبل ، وهناك يجد فوثان متنكراً في ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطلب فوثان الحديث معه وهو فرح بروية ثمرته الجديدة . ولكن زيجفريت لا يريد أن يطل الحديث مع كهل مثل فوثان ، ويسخر منه ويستهن بقوته ، حتى بعد أن يخلع فوثان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمحه الذي كسره سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت يحطم رمح فوثان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن يمنعه به ، فيقول له : « اصعد ، فليس في وسعي أن أقف في سبيلك ! » ثم يختفي فوثان عن عين زيجفريت إلى الأبد ، ويخل فوثان مكانة للانسان البطل .

ويصعد زيجفريت إلى قمة الجبل ، ويحترق ستار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شجرة واحدة من رأسه . وهكذا يتضح أن ذلك اللهب المحرق الذي طالما حُجبت الحقيقة نتيجةً للخوف منه ، لم يكن إلا وهماً وخيالاً كاذباً ، لا يؤذي أحداً . ويصل زيجفريت إلى برنهيلده لينعما معاً بالحب ، ويقدم إليها خاتمته رمزاً لوفائه الأبدى .

٤ — أفول الآلهة Götterdämmerung

في هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة الرباعية يسير فاجنر في طريق مخالف تماماً لذلك الذي سار فيه من قبل : إذ يحل التشاؤم لديه محل التفاؤل ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يؤدي إلى ظهور الإنسان ومجيئ

عُرِضَتْ فيها « تانوبزير » عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق التام الذى لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إيعاز كبار الأرستقراطيين الألمان للنظارة من أعضاء نادى « الجوكى » ، وهومن نوادى الأثرياء بباريس . ومما يدل على أن حاسة فاجنر للثورة فى تلك الفترة كانت صادقة ، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة فى بلاط ملك ساكس ، وتحمل عناء الحرب من وطنه الى سويسرا حيث عاش فى المنفى مدة اثنى عشر عاماً . ومن هنا كان فى وسع المرء أن يؤكد أن فاجنر لم يكن فى - فى الأجزاء الأولى من هذا العمل على الأقل - فناناً منقطع الصلة بواقعه ، بل كان مندجاً فى حياة عصره الى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية فى جميع وقائع أجزاء الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة فى اسمها ذاته : إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذى يقيد العالم ويلتف حوله كما يلتف الخاتم حول الإصبع . وفى خلال الدراما مملأ فاجنر الإطار الخارجى المستمد من الأساطير الجرمانية القديمة ، بمحتوى ثورى عنيف ، يروى فيه قصة تلك الخطيئة الثانية الكبرى التى يعانى منها البشر حتى اليوم ، وهى سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الرمضى لهذه الدراما إلا إذا فسرنا ما يعنيه فاجنر بشخصياتها المختلفة . فهو حين يتحدث عن العالقة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ، بل يرمز بها إلى أنواع مختلفة من الناس . فالعالقة هم العمال الصابرون الذين يكدحون من أجل القليل من المال . والآلهة هم الأذكىاء الذين يسيطرون على الكنيسة والدولة ، ويفرضون قوانينهم على الجميع . أما الأبطال فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد الفاشية ، والذى لا يقدس إلا ما يضعه لنفسه من القواعد . وهكذا نجد « ألبريش » يمثل الشر الكامن ، الذى يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على

فى تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح فناناً مشهوراً ، ينعم من خيرات ملك نصف مجنون ، وضع تحت تصرفه خزائن بلاده ، وكانت ثورة سنة ١٨٤٨ قد انتكست منذ وقت طويل ، ولوعلى نحو مؤقت ، وعاشت شعوب أوروبا فترة تنأهب فيها للوثبة التالية على حكاهما الرجعيين . كل هذا التغير يفسر لنا التفاوت الكبير بين الروح التى بدأ بها فاجنر عمله الكبير هذا ، وتلك التى ختمه بها .

وينبغى أن ننبه القارئ إلى أن فلسفة فاجنر الاجتماعية فى هذا العمل - كما فى غيره - لم تكن تسير على وتيرة واحدة لسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكراً نظرياً من الطراز الأول . وهكذا كان العمل ذاته يقبل شتى التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى أكثرها تقدمية ، وكل ما علينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف فاجنر وعصره .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول من الدراما الرباعية كان يعبر فى الأساس عن فلسفة اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨ . فتلك الدراما : رغم ما احتوت عليه من آلهة وعمالقة ومردة وعرائس بحر وخاتم مسحور وكنز مخبأ ، تنتمى إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة غابرة على الإطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذى لعبه فاجنر ثورة ١٨٤٨ لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته ، نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعدلته فى تلك الترجمة ، ولصلته الأخيرة بملك بافاريا وولائه له ، فان الدراما الرباعية وحدها كفيلة بأن تثبت أن دوره فى تلك الثورة كان إيجابياً . ففى ذلك الحين اقترن اسم فاجنر بأسماء كبار ثوار أوروبا ، مثل باكونين وروكل Rückel ، وقيل عنه انه كان يجلب معه الثورة أينما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين

المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت يمثل البطل الثلقائي المتحرر ، الذى يسير بوحي من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلا : فهو أشبه بما دعا إليه « باكونين » من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو فى كلمة واحدة فوضوى ساذج . أما فوثنان فروح قلقة تتردد بين الأرض والسماء ، يحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم ينس أطباعه المادية : فهو يجبر تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قد خلقت فى فاجنر أثراً تشاؤمياً واضحاً : فبعد أن كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدىنا ، أصبح هذا العالم فى الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناؤنا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء فى نهاية الأمر : الآلهة والأبطال والعائلة معاً . وكان مقتل زيجفريت ، وهو جريمة لامعنى لها ، يرمز إلى الفوضى التى دبّت فى العالم ، وهُزمت فيها المثل العليا . بل إن البيريش ذاته — الذى يمكن ، فى عالمنا الحديث ، أن يعد رمزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أى من كبار الرأسماليين — بعد يتخلى عن الحب ، ويكتسب القوة الكامنة فى الخاتم : لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار . مثلاً يلحق الجميع . وهكذا يبدو الأمر فى النهاية كأن فاجنر لا يرى فى العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهى دائماً بالموت . تلك هى فلسفة فاجنر التشاؤمية الأخيرة ، وهى فلسفة اختفى فيها الأمل الثورى الذى لازمه فى شبابه ، واكتست صورة قائمة بفضل كتابات شوبنهاور التى كان لها فى فاجنر أكبر الأثر فى تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذى أصبح هو ذاته ، فى نظر شعب بافاريا على الأقل ،

مظهراً من مظاهر الظلم الاجتماعى الذى يمارسه أصفاء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغى هنا أن نحذر القارىء من الوقوع فى خطأ الاعتقاد بأن فاجنر قد خلف تراثاً قيماً للإنسانية بفضل ما احتوت عليه دراما « النيبلونجين » من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث فاجنر الكبرى إنما هى فى موسيقاه ، لا فى تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعرى فيه . صحيح أن فاجنر من الموسيقيين القلائل الذين ألغوا بالأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معين أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن يجرز أى قدر من الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما للرباعية ذاتها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتحنة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يحىء اليوم الذى تتقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تُعزف كل منها دون الأخريات . أو يُقطع فيها الجزء الواحد وتُفصل منه أقسام ، وتُختصر أو تُركّز . كل هذا يُعد كفراً من وجهة نظر فاجنر ذاته ، ولكنه يحدث اليوم بالفعل : وحدوثه يدل على أن الذوق الفنى الخالى لم يعد يشاركه رأيه فى القيمة الشعرية لأعماله : ولم يعد يعاى إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تتبع بدقة أشعار فاجنر مع موسيقاه — وتتبع أشعاره ليس بالأمر الهين ، وليس بالعمل الطريف أيضاً ! — لما وجد الشعر والموسيقى يسيران معاً فى كل الأحوال وكأنهما مصبوبان فى قالب واحد . ولوجد فى أحيان غير قليلة تفاوتاً واضحاً بين الموسيقى وبين الكلمات المعبرة عنها . ولتصف إلى ذلك أن فى الدراما عناصر

ويجعل من « العقل » أداة تشترك في تذوق العمل الفني إلى جانب العاطفة أو الشعور . وفضلا عن ذلك ، فإن هذا العمل الفني ينتقل إلى المجال « الباطن » في النفس البشرية . إذ أنه في الوقت الذي قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التي تعزف لحناً مميزاً معيناً . وليكن لحن « الحب » مثلاً . أن تبعث في نفوسنا هذا المعنى الباطن ، دون أن يتغير في الظروف الخارجية أى شيء . في هذا كله كانت الدراما عند فاجنر تمثل تجديداً هائلاً بالنسبة إلى النمط الإيطالي للأوبرا ، الذي كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقى على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا بمعناها الإيطالي مجموعة من العناصر المفككة التي تفتقر إلى الوحدة والاتساق . والتي يمكن أن يفهم كل منها معزول عن الآخرين : فالأوبرا الواحدة ، في واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن تعد تركيباً واحداً متكاملاً مثل درامات فاجنر . وهي أيضاً « خارجية » إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور في عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور في عالم النفس الباطنة . وهكذا فإن التجديد الذي أدخله فاجنر كان حاسماً في هذا المجال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، في دراما « خاتم النيبولونجين » ، حوالى سبعين لحناً مميزاً ، تُتخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج الدرامي الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها تصل إلى حوالى ثلاثين فقط . أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذي يبرر النظر إليها على أنها « مميزة » . وهكذا يشعرونا فاجنر منذ البداية بأنها لآزاء تركيب منهجي منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهي من جهة تمثل خيوطاً وظيفتها نسيج موضوع الدراما ، وهي من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميتها الكامنة في ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

أخرى تغنى في بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحي ، وتصميم المناظر - وهو أمر كان فاجنر عبقرياً فيه دون شك - كثيراً ما كان يُغنى عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بها كانت كافية للدلالة على المقصود ، بحيث كانت مهمة الشعر في مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففى شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن مؤلفها هو ذاته الذي أوجد لحننا ، لكان الأرجح أن يعجز أى موسيقى آخر عن الاتيان بالحن لها ، وخاصة تلك الأجزاء التي تتناول موضوعات تدخل في صميم السياسة أو الاقتصاد !

...

وإذن ففاجنر لم يساهم في تراث الإنسانية . كما قلنا ، بفلسفته التليفية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم في هذا التراث بانتاج موسيقى رائعة . وبنظريات جديدة في الفن الموسيقى طبقها عملياً في هذا الإنتاج ، الذي كانت قمته دون شك هي الدراما الرباعية « خاتم النيبولونجين » . وتلك هي القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق . لمذهب تجديدي ضخيم في الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة .

في درامات فاجنر طبق لأول مرة نظام « اللحن المميز » Leitmotiv ، الذي يكون فيه لكل فكرة . أو لكل شخصية ، أو لكل شعور أو موقف خاص . لحن يعبر عنه . ويتكرر كلما تكرر الأول . فالذي أدخله فاجنر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال في أن هذا النظام يبعث في الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفني من بدايته إلى نهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقى والشعر عنصر يمكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقي » . أعنى ذلك الذي يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف في الدراما ،

فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجريد ، تعبر عنها ألحان مميزة ، كالشعور بحجية الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه بطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقى المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومع ذلك لا يمكن القول بوجود ارتباط « في المعنى » بين اللحن المميز وبين الموضوع أو الفكرة التي يشير إليها — باستثناء حالات تصويرية قليلة ، كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب — وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو في ذلك أشبه بالرموز اللغوية : إذ لا يستطيع أحد أن يقول بوجود ارتباط أساسي بين لفظ « البرتقالة » وبين الفاكهة التي تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أى لفظ آخر محل ذلك الذي اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هي الحال في الألفاظ التي تدل على نفس هذا المعنى في اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففي معظم الأحيان — فيما عدا الحالات التصويرية المباشرة — لا يستطيع المرء أن يستدل من اللحن على معناه الذي يشير إليه ، وعليه في هذه الحالة أن « يحفظ » الألحان المميزة التي يربطها بمدلولاتها ، مثلما يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء في ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هي التي أتاحت بالفعل للألحان المميزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة في التعبير الفني : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها في ذلك بمجموعة البديهيّات والمصادر الأساسية في هندسة « إقليدس » ، إذ تقبل هذه التجميع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسي السيمفوني الذي هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يمكن التجديد الأساسي الذي أتى به فاجنر : فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة

معروفة لدى جميع الموسيقيين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى درامى ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التي استخدمها بها فاجنر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقى تتحدد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضروري أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجنر ظاهرة الغناء الجماعي إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد في حلقات « خاتم النيبلونجن » الأربعة سوى حالتين لغناء المجموعة : الأولى هي غناء « بنات الرين » في الحلقة الأولى وغناء مجموعة الرجال في « أفول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فإن الشخصيات تكتسب برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا يمثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل يمثلون أيضاً عمالقة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهؤلاء جميعاً قد يمثلون مبادئ مثلاً يمثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرونيلده تمثل مصدر السرور في حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها في كل حالة لحن مميز مختلف .

فاذا انتقلنا إلى خصائص « الغناء » في الدراما الرباعية فسنجد لها بدورها تختلف كثيراً عن الغناء في الأوبرا المألوفة . فالغناء كما قلنا فردى في الأغلب ، ولما كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجب على المغنى أن يسمع صوته بوضوح ، على أن الأوركسترا عند فاجنر ممتلئة هي الأخرى بالآلات ، ولا سيما آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالية ، وهكذا يكون على المغنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعين ، وكثيراً ما نحقق في ذلك . ولنضيف إلى ذلك أن الطول الأصلي لكل حلقة من حلقات « خاتم النيبلونجن » يتراوح ما بين

المألوفة كلها ، ومع ذلك فقد « نجح » ، واتخذ أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذ شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الخاصة في الفن — كل ذلك كان كفيلاً بإثارة حماسة جيل من الفنانين المجددين الذين يتعطشون إلى النجاح والشهرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجنر ، في إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمزي فيها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و « جورج مور » ، وتألفت جمعية فاجنرية متفرعة عن « جمعية فاجنر العالمية » ، وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم « المعلم The Meister » ، أشرف على تحريرها أشتون إليس Ashton Ellis ، الذي تولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنشورة باللغة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمي ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية في الأدب ، وعلى رأسهم هاردي ، إلى قائمة الفاجنريين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنري في الوقت الذي أصبح فيه أقوى ناقد موسيقى في بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الغاية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب « الفن والثورة » لفاجنر ، ولكنه لم ينجح في إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجنر في إنجلترا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجنر » ، وحاول في خلال ذلك أن يؤكد التفسير الاشتراكي لتفكير فاجنر ، وذلك في كتابه « الفاجنري الكامل The Perfect Wagnerian » وذلك حتى يخفف من هالة القداسة التي أحاطت باسم هذا الفنان .

وفي فرنسا كان الإعجاب بفاجنر يتركز أساساً في أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجمال . وكان على رأسهم الشاعر الكبير « بودلير » والكاتبة « جوديت جوتييه » (التي كانت لها مع فاجنر قصة حب قصيرة

خمس وست ساعات ، والمفروض — حسب رأى فاجنر ذاته — أن يؤدي العمل كله في أربع ليال متتابعات . وهذا يقتضي من المغنى « بطولة » لا تقل عن تلك التي يصورها في غنائه . هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائي ، أسلوب « اللحن المتصل » . الذي يقتضي براعة وقوة خاصة في الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم في الأوبرا العادية .

أثر إنتاج فاجنر في التراث الأوربي

كانت أولى صفات إنتاج فاجنر ، التي جعلت له تأثيراً كبيراً في الفن والفكر الأوربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هي تعدد الأوجه التي يمكن أن يفهم منها : ففي دراما مثل « خاتم النيبلونجين » ، بإطارها الأسطوري الرمزي ، يستطيع أصحاب أشد الاتجاهات تبايناً أن يجدوا فيها ما يرضيهم . ففيها إرضاء للثوري المتطرف ، وفيها إرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفيها ما يروق صاحب النزعة القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة . ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجنر من « المحررين » كانوا أكثر من أنصاره من « المحافظين » وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه الأخيرة ، كعلاقته بملك بافاريا . ثم تقربه إلى ساسة بروسيا مثل بسمارك . ومساعدته للقومية الألمانية العدوانية في مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد في الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » في ذلك الحين ، وكان معظم الرمزيين أنصاراً متحمسين لفاجنر . ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجنر « الرمزي » في دراماته ، ولا سيما خاتم نيبلونجين ، وبين الأسلوب الرمزي . إذ يبدو أن فاجنر ، بحركته التجديدية في الفن ، قد بعث في هؤلاء الفنانين آمالاً عريضة : فهي هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف التواعد

الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير في النجاح أو الوقوف في وجه الزحف الجارف للأفكار التوسعية المتعصبة .

وليس هنا مجال البحث في تلك العلاقة الحاسمة التي ربطت فاجنر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيما بعد ، ولكن يكفيننا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً في تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبي أيام انفصالها بأقل من دورها الإيجابي أيام اتصالها .

ولم يكن نيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذي انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، في نفس الوقت الذي كانت فيه « عبادة فاجنر » تكتسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ، منها ما ينتمى إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمى إلى مجال الموسيقى . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى « خاتم النبلونجن » بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجليزي « وليام موريس » ، قد ثار على فاجنر ، ولا سيما بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التي بنيت عليها الدراما ، ورأى أن تحوير فاجنر لها لم يكن تعديلاً فحسب ، بل كان تشويهاً لطابعها الأصلي . صحيح أن التصرف والتغير مباح للشاعر ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بنقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصلي بكثير ، ولكن موريس لم يفتقر لفاجنر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامي الإنساني في الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملة ، ضاعت فيها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجهه إلى فاجنر ، كان من

في وقت كان فيه الفنان كهلاً وكانت هي فيه فتاة صغيرة) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، في فرنسا أيضاً ، « المحلة الفاجنرية » *La revue wagnérienne* التي دامت ثلاث سنوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها « إدوار ديجاردان » *Edouard Dujardin* ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشمبرلين *Houston Stewart Chamberlain* . ولكن تأثير فاجنر في الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بفضل عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل « فرلين » ، و « ملارميه » و « بول فاليرى » ، و « بول كلوديل » . ولقد أشاد بتمجيد فاجنر كتاب مشهورون مثل « رومان رولان » و « هنرى لشتنبرجر » أما في ميدان الموسيقى الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره « سيزار فرانك » و « سان سانس » و « فنسان داندى » وذلك في مراحل معينة من تطورهم على الأقل .

ومن الطبيعي أن يكون تأثير فاجنر في الفن والفكر الألماني أعظم . فهنا أيضاً نجد مجلة تصدر لنشر آراء فاجنر ، كانت هي في الواقع الأصل الذي تفرعت عنه المجلات الأخرى ، وهي « صحائف بايروت » *Bayreuther Blätter* . وكان تأثير فاجنر في ألمانيا مقترناً بعنصر آخر ، هو القومية المتعصبة ، وهكذا كانت المحلة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن « الجرمانية » إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجنر في الموسيقى والفن بوجه عام . وكان مما شجع على هذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزايد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحدتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة في الميدان العسكرى . وهكذا انقسم الرأى العام الفنى هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار « برامز » ، وهو انقسام يعكس في حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات في المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب

جانب الكاتب والروائي الروسي الأشهر تولستوى .
ففى كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلاً مشهوراً
لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النييلونجن » تحميلاً سخيفاً فيه
من طابعها الممل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية
التي تبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن
أخلاقى يعرض المشكلات الإنسانية فى قالب أسطورى
لم تفسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، فى رأى تولستوى
مفرط فى مدنيته ، ومعقد أكثر مما ينبغي ، وطابعه
مصطنع فى أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات
عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرسقراطى لا يمكن أن
يلقى استجابة تلقائية من كتل شعبية كبيرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على
الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فن الأمور التي لم
يصعب على النقاد الموسيقيين ملاحظتها ، أن أعمال فاجنر
الناضجة ، ولا سيما « خاتم النييلونجن » ، قد خلت تماماً
من الألحان الشعبية التي كان يتهوفن نفسه يلجأ إليها فى
كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبنائه الموسيقى — هذا

على الرغم من ادعاء فاجنر أن فنه ليس مجرد وسيلة
للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة
للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية فى الموسيقى
بأسس الفن الشعبى هو الذى جعلها أسرع المدارس إلى
التحرر من تأثير فاجنر . وكانت الشهرة التي أحرزها
فنانون مثل موسورسكى وبورودين وبريمسكى
كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير فى الاتجاه
المضاد تماماً لاتجاه « الدراما الموسيقية » الفاجنرية ،
وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام
— كان ذلك دليلاً على أن هناك سبلاً أخرى ناجحة
للفن الموسيقى الحديث غير ذلك السبيل الذى انتهجه
فاجنر . ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذى
اضطر هؤلاء الموسيقيون ، وغيرهم ، إلى خوضه فى
سبيل تأكيد طريقتهم المستقلة ، دليلاً على مدى القوة
التي سيطر بها أسلوب فاجنر الجديد على النفوس فى فترة
حاسمة من تاريخ الفن العالمى .



الرد على الدهريين بحال الذين الأفغان

بسم الله
الاستاذ محمد طاهر الميردوي

قويعة ، قابلت في نفس الصبي تربة صالحة ، فأثمرت
خير الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عنهم
مختلف العلوم في الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة
وبعض نظريات الطب . واصطحبه في أسفاره وكان
يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فيبعث في نفسه
حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول .
ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقى العلوم أيما حل . وقد
ظهرت بوادر ذكائه الخارق في الثانية عشرة من عمره .
روى : « أنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عن
أكبر علمائها وتوجه إلى مجلس درسه في اليوم التالي ليوم
وصوله إليها . قال : فوجدته جالساً بين طلابه يقرأ
كتاباً عربياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت
أنه شرحها شرحاً مقتضباً فطلبت منه أن يعيد شرحها
بصورة أكثر تفصيلاً حتى يفهمها الجميع . فتعجب
الشيخ لجرائي وفضولي ولكنني أجبت بأن طلب العلم
لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها
فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريد بي شراً ،
ولكنه أقبل على وضمني إلى صدره وقبلني ثم أرسل
إلى والدي يستدعيه . وأمر أن تشتري لي عباءة وعمامة .
وأن يلبسوني العباءة وقام هو بلف العمامة » .

من رواد الإصلاح في العالم الإسلامي . اشتهر باسم
السيد جمال الدين واسمه في الأصل محمد جمال الدين .
أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب
اليونان ووجه القوم في بلاد الأفغان . ويرجع نسبه
إلى الترمذى العالم المحدث ويرتقى إلى الحسين بن علي
عليه السلام . وصفدر لفظ فارسي لقب به الإمام علي
ابن أبي طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانين .
يجلونه ويحترمونه وله سيادة على جزء من الأراضي
الأفغانية .

وقد ولد السيد جمال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة
واختلف في مقر ميلاده والوطن الذي ينسب إليه .
فبعضهم يقول إنه ولد في أسعد آباد من أعمال كابل
وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد في أسد آباد
وينسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان
تهرباً من سيطرة الحكومة الإيرانية . إلا أن أكثر من
ترجموا للسيد جمال الدين متفقون على الرأي الأول
مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان في
الثامنة من عمره وعنى بتربيته عناية فائقة ونشأ تنشئة

وارتحل جمال الدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوربية والرياضية .

إقامته في بلاد الأفغان

وأقام جمال الدين في أفغانستان خمس سنوات شغل في أثناءها أرق المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفلد أمراً إلا بمشورته وقد حفظ له جمال الدين مكانته في نفسه بعد تخليه عن الحكم .

رحيله إلى الهند

واتجه جمال الدين إلى الهند وكان الإنجليز يخشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر في الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التي كان يوجهها إليهم :

« هبوا للمطالبة بحقوقكم إنكم ملايين من البشر فلو كنتم ذباباً لكان طينكم يصم آذان الإنجليز » فلما رأى الدموع تهر من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

« اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال . فانهمضوا للمطالبة بحقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بثغر باسم » .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمغادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها في إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علمائها وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلما علم الصدر الأعظم

بقدومه سعى إليه بنفسه ورحب به ونهض جمال الدين كعادته ببث دعوته للإصلاح فأثار ذلك حقد الخاقدين واشتطوا في الكيد له عند الخليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصح له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٨٧١ م في عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وغادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهده فيه من سداد الرأى والمقدرة على استمالة القلوب واستئثارها ضد الاستعمار . وما كاد خبر قدومه إلى مصر يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يفترون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جمال الدين يبصرهم بأمور دينهم ويحهم على المطالبة بحقوقهم في الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلماء والكتاب والخطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التي يرمى إليها بالكتابة والخطابة وتلقين الدروس ومن أقواله في ذلك :

« لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين تحمي ونجي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم » .

وتولى جمال الدين الكتابة في الصحف والقاء المحاضرات في المنتديات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير في النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليبهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فيهم .

وأحسن ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفي الحكومة أن يطعنوا في عقيدته الدينية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هي السلاح الماضي الذي شهره جمال الدين

وإذا كان جمال الدين قد غادر مصر على هذه الصورة المؤلمة فإن تعاليمه لم تغادر أرضها وبذور الوطنية التي بذرها قد أثمرت وأنبثت فيها القادة والزعماء الذين حملوا الراية من بعده وكان من أثرها ثورة عراقى الكبرى فى مصر .

جمال الدين فى فرنسا

واشترك جمال الدين فى فرنسا مع جماعة من المصريين فى إنشاء جمعية سميت « جمعية العروة الوثقى » واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذى كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه فى هذا العمل فلبى . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة باسمها سميت « جريدة العروة الوثقى » وكانت سلاحاً قوياً لنصرة الشرق والشرقيين مما جعل المستعمرين يصادرونها أينما كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسماء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقابة وصدرت القوانين فى مصر بمعاقبة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء . وحاول الإنجليز استمالة جمال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم « إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف فى عرشه وتعرضه على » .

جمال الدين فى روسيا

وقد رحل جمال الدين إلى روسيا وفى نفسه أن يحقق بعض آماله فى محاربة الاستعمار فى الشرق ونصرة المسلمين فى تلك البلاد . وعلم بقدمه قبصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جمال الدين لاستبداد الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحس أ ما يقال عن الشاه يقال فيه :

فقد رأوا أن يحاربوه بنفس السلاح . ولكن كانت حركة جمال الدين قد اتسع نطاقها وأفكاره قد انتشرت إلى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يفلحوا فى مناهضته بهذه الأسلحة .

ولم يكف جمال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدر الخديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير فى الطريق إلى منزله ليلاً واقتاده رجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإيمان .

ولقيه قنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبى وقال : « احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حينما ذهب » وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جمال الدين من مصر فقال :

« لا ريب فى أن الاتزعاج بنفى جمال الدين كان عاماً ، والكدر كان تاماً ، ولكن جناب الخديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به فى محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار فى رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة فى العلم والفضل فى محضر الشيخ جمال الدين . . وألزمت الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفى والتفريع الشديد مما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشجيع جارح على من كانوا يجتمعون عليه فنشره البعض وأبت إحدى الجرائد نشره فبطلت . على أن هذه الشدة لم تزد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الإصلاح إلا نمواً وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة فى معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين » .

« إننى أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلاخوه » وقال جمال الدين : « أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلاً من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكتنون في الصدور سموم الحقد ونيران الكراهية » .

عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبنائها وتوقع الناس إصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كمعادته أيها سار . ولكن دعاة السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ويحذرونه مغبة الإصلاح الذى يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى :

قال الشاه : « أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أولاد الفلاحين » .

فقال جمال الدين : « أعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانتك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هي الآن .

والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمراك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته .

« لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية » .

وقد انصرف جمال الدين من لدن الشاه والحق قد تغلّى مراجله فى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تثير الشاه ولا تحتلها نفسه التى فطرت على حب الفساد الذى استشرى فى بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين

وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسجبه وهو مريض على التلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود المشاة والفرسان وهو مسلسل فى فصل الشتاء خارج البلاد .

ولم يستطع جمال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه مما أدى فى النهاية إلى قتله .

عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعد له قصراً للإقامة فيه وكان جمال الدين يحضر مجالس السلطان ويخاطبه بصراحة تامة وفى أحد اجتماعاتهما أفضى إليه السلطان بقوله :

« إن ملتسمى من حضرتكم أن تنشئ وتؤسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأركان لا يقبل الخلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أُمم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتنهض بالصناعة والعلوم فى ظل الاستقلال القومى والاتحاد الإسلامى ، ولكى يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقى » وتقبل جمال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان أراد أن يفرض نفسه على القائمين بهذا العمل ويحول سائر الجهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جمال الدين فى نشر دعوته للإصلاح فلدسوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذى حاربه جمال الدين ففرغ وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغانى حتى صار شبه محبوس فى قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشب أنيباه ، فمعه ولم يشف

منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفي قصره ليستحوذوا على أوراقه ومولفاته .

وأمر السلطان بدفنه لساعتين من وفاته . وسار نعشه في لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا في شك من أسباب موته .

دعوة جمال الدين

يرى جمال الدين أن الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور رجال الغرب وأن الاستعمار يعمل على إضعاف الروح الدينية والاجتماعية والاقتصادية في البلاد الإسلامية ليتحكم فيها . ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الخطر والأخذ بأسباب التقدم التي اتبعتها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلاً لتحرير البلاد الإسلامية من أيدي المستغلين الأجانب وترقية شئونها في الداخل والخارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الخرافية التي لحقت بالدين الإسلامي في أيام الضعف . وقد راع جمال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من سيء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعمارية تربع بها الدوائر ، والأمر كله في يد الولاة والحكام الخاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكر في أمر من أموره .

وقد ثارت نفسه لما يراه من الخلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يحشأها المستعمرون .

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم بحال بلادهم وما دب فيها من الفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا

لم يبلغوا أعلى مراتب المجد إلا لأنهم كانوا متمسكين بحقائق دينهم متحدنين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمة سائغة في فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . فأثرت في نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لتنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التي وضعها ذلك المصلح الكبير .

وأحس الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعمارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين .

وكان سلاح جمال الدين الكتابة والخطابة والتأثير الشخصي وكان يشعل النار حيث كان وله كلمات وخواطر نفاذة في شتى المناسبات ورسائله في الرد على الدهريين التي نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ محمد عبده جمعت على قصرها ما لم تجمعها المطولات وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديهية . وقد راعه انتشار المذهب الذي أطلق عليه اسم « النيتشرية » أو المذهب الطبيعي فشرع قلمه لبيان فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل في نشر المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقي .

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب الغريبة . التي بذرت بذور الإلحاد - وإن لم يكن داروين نفسه ملحداً - ورأى أن جماعة « النيتشرية » كما سمو أنفسهم متأثرون بآراء بعض فلاسفة الغرب الماديين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة ولا شيء غير المادة وأن كل شيء في الحياة يخضع للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادئ الخلق .

وقد فند جمال الدين دعوى الماديين بطريقته المبينة على الحجج البيانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب المادى لم يفعلوا سوى أن أحيوا مذهباً درس من مذاهب

الأغريق وقد عرفه الفرس والزنادقة في بعض عصور الإسلام . وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدين متقدمين ومحدثين وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية والماديين ببداية العقل ومنطق البداة .

وأبان جمال الدين فضل الدين في رقى الأمم وحضارتها وأثر الاتحاد في سقوطها وشرح مزايا الإسلام في شحذ العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ في الهند وسائر بلاد المسلمين . وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا له جاهدين .

ولجمال الدين خاطرات وكلمات مأثورة جمعها صديقه السيد « محمد باشا المخزومي » في كتاب سماه « خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني » ويشمل مجمل آرائه وأفكاره ونظراته في أهل الشرق والغرب ، أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده في إصدار مجلة العروة الوثقى التي ذاع صيتها وانتشرت في سائر البلاد الشرقية . وقد هزت أركان الاستعمار وكان لها ما لها من الأثر في بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيما يلي نبذة من خاطرات ذلك المصلح الكبير وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة خاطرات إلى « خاطرات جمال الدين » وبكلمة « وثقى » إلى العروة الوثقى .

داء الشرق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولملت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتني الأفغان ، وهي أول أرض لمس جسمي ترابها - ثم الهند وفيها تنقف عقلي - فأيران بحكم الجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتي - فجزيرة العرب ،

من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة - ومن يمن وتباعتها ، وأقيال حبيب فيها - ونجد وعراق ، وبغداد وهارونها ، ومأمنها - والشام ودهاة الأمويين فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه ونحري دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه ، وما يعترض توحيد الكلمة فيه - داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف ، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة . (خاطرات) .
- بالضغط والتضييق تلحم الأجزاء المبعثرة ، والأرمة تلد الهمة . (خاطرات) .

الأسرار والاعلان

لا أرى في هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون كتماناً لازماً ، إلا ما كان في علانيته شين ومعة . ولا يكون الكمال النسبي في البشر إلا إذا كثر إعلانهم وقل كتمانهم فدولة تكتم عن أمها كل أمورها - لا خير فيها ولا هي بالدولة الأمينة .

ورجل يرى كل شيء يقال له أو يجب أن يقوله - سرّاً مكتوماً - لا يربح إلا نفاقه . وما هو بالرجل الرجل ولا يشبه رجل « من أحب فليعلن » والهمة هنا على مطلق المعنى ، لكل شيء حق ومستحسن بالفطرة من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق من القول لا يتكتم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخليق به أن لا يعلن ذلك . (خاطرات) .

الأحزاب السياسية في الشرق

الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء .

نحسن نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، نطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء .

والسبب في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية . يقوم الحزب السياسي بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بينهم اللسن ، والمحنك ، ويعملون تقائهم في خدمة الأمة لتحريرها من ربة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم : فتتألف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الضرورة ، وداعي الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب وهوهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة في انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاها وحرية واستقلالاً ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل ، فضلاً عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معاني الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية ... الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب الأثرة والأنانية ، ومدح الذات عنقه ، فتتخلص من القلوب تلك الطاعة وتنكش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة الفرة العامة .

فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

(خاطرات) .

في المرأة

إن قوة المرأة في ضعفها-وفضل الرجل في قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً - وفي مذهبي أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إني لا أرى في الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم « المرأة » - إلا أنهم يحاولون نقض حكمة الوجود الذي إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين « المرأة والرجل » . (خاطرات)

أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الجذبتين بشع الوجه أفتس الأنف منكر الصورة وكان يحمل ولداً في ليلة مظلمة ويسير به في زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفرغ ويبكي وينتحب وبصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجي رأسه وقال لا تخف يا ولدي فاني معك وأنيستك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاحظات من الزنجي للصبي قال الصبي يا سيدى إنما خوفي وفرعى منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكلترا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الخلل في البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة «ولأنما هي نعمة الثعبان» أو أقبلت على الأهالي تمنهم بعودها المرونة . وتقول لهم لا تمزنوا فاني معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالي يجارون وينادون إنما

خوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا وتركنا وشأننا . (عروة) .

« الرد على الدهريين »

مظاهر الماديين

تخالفت مظاهر الماديين في الأمم والأجيال المختلفة ، فتخالفت أسماؤهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسمات الحكماء ، وينتخون الحكيم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا ينمون بسماء دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسرار وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى باطنه ومن كل بارز إلى كامنه ، وقد كانوا يظهرُونَ في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من الخرافات ، وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات يمثلون في صور محبي الفقراء وحياة الضعفاء وطلاب خير المساكن . وكثيراً ما تجرعوا على دعوى النبوة ولكن لا على سنن سائر المنبئين الكذبة . كل ذلك توسلاً لأجراء مقاصدهم وترويج مفاسدهم .

كيفما ظهر الماديون وفي أية صورة تمثلوا وبين أي قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ، وصاعقة مجتاحة لثمار أمتهم وصدعاً متفاقماً في بنية جيلهم ، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم ، وينشئون السم في الأرواح بأرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت أمة ولا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث قتله وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام وجودها .

غايات التشريين

إنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة وعدوها أوهاماً باطلة ومجمولات وضعية ، وبنوا على هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على

سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بفضيلة ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي . ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه لا يختلف عن النباتات الأرضية ، تنبت في الربيع مثلاً وتبيس في الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفى في هذه الحياة حظوظه من الشهوات البيمية .

وبهذا الرأي الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التألم ودفعوها إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك عرض ، ويسروا لها الغدر والخيانة وحملوها على فعل كل خبيثة والوقوع في كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول عن كسب الكمال البشري وأعدموها الرغبة في كشف الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

حكمااء اليونان الأقدمون

أثبت ثقافة المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين ذهبت إحداها إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة للمحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة تنتهى إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرأ الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين وجوده . وهو المصدر الأول والموجد الحقيقي والمبدع لجميع الكائنات مجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه الطائفة بالمتألّهين « الخاضعين لله » ومنهم فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير . وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس لا يتناول شيئاً وراءه وعرفت هذه

الطائفة بالماديين . ولما مثلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها والتنوع الواقع في آثارها نسبة الأقدمون منهم إلى طبيعتها .

... ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات ، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتفاق بنائها وإحكام نظامها لامشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم بخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول ديمقراطيس . ومن رآيه أن العالم أجمع أرضيات وسلاويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع وفي حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيأتها بقضاء العناية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الأزال ولا تزال . ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن في كل بذرة كامنة ثم نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن في كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب . وفي كل حيوان كامن في الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيأتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبذرة هي بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الحلقة قد يتولد عنها حيوان تام الحلقة . وكذلك الحيوان التام الحلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزاندها .

ومال جماعة منهم إلى الإيهام في البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت في أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكرور الديمور حتى وصلت إلى هيأتها وصورها المشهودة لنا وأول النازعين إلى هذا الرأي « أبيقور » أحد أتباع « ديو جينس الكلبي » ومن مزاعمه أن الإنسان في بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ولم يبق دليلاً ولم يستند إلى برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع .

القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولوجيا عن بطلان القول بقدم الأنواع رجع المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ثم اختلفوا في بحثين . الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ التراب الأرض في التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضي وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزال تتكون حتى اليوم خصوصاً في خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل في بسائط الجراثيم موجب لانتقامها حافظ لكونها وأن قوتها الغازية هي التي تجعل غير الحي من الأجزاء حياً بالتغذية . فإذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبتها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولهم أن الأرض عند الانفصال كانت جذوة

نار ملتهبة وكيف لم تحرق تلك الجرائم ولم تمنح صورها في تلك النيران المستمرة .

والبحث الثاني من موضع اختلافهم صعود تلك الجرائم من حضيض نقصها إلى ذروة كمالها ونحوها من حالة الخداج (نقص التكوين) إلى ما نراه من الصور المثقنة والحيات المحكمة والبنى الكاملة فائل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به ، ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها في الأطوار الحيوية وتجذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزءاً لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقد غفلوا عما أثبتته التحليل الكيماوى من عدم تفاوت بين نقطة الإنسان ونطقة الثور والحمار مثلاً . وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة فما منشأ التخالف في طبائع الجرائم مع تماثل عناصرها ؟

أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جرائم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية مماثلة في الجوهر متساوية في الحقيقة . وليس بين الأنواع تخالف جوهري ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواصر الخارجية .

ورأس القائلين بهذا القول (دروين) وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنفيع والتهديب في صورته بالتدريج على تنال القرون المتطاولة ويتأثر الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ « أوران أوتان » ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف البهيم وسائر الزنوج ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسى .

وعلى زعم دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها

التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب في اختلاف كل منها عن الأخرى في بنيتها وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وعمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل اه هذه أسماك بحيرة أورال وبحر كسين مع تشاركها في المأكلى والمشرى وتسابقها في ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال فما السبب في هذا التباين والتفاوت ؟ فلا أراه يلجأ إلى الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام) .

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص وهي تعيش في منطقة واحدة ولا تسلم حياتها في سائر المناطق أو الحشرات المتباينة في الحلقة المتباعدة في التركيب المتولدة في بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلى إلى تربة تخالف تربتها فاذا تكون حجته في علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كسفاً .

بل إذا قيل له أى هاد هدى تلك الجرائم في نقصها وخذاجها وأى مرشد أرشدتها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإيداع كل منها قوة على حسب ونوطها بكل قوة في عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجرائم وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقبع قبوع القنفذ وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب . ويتلقاه شك إلى أبد الأبدنين .

وكأنى بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين الفرد والإنسان وكان ما أخذ به من الشبه الواهية الهينة يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة والحسرات والعناية ، وإنما نورد شيئاً مما تمسك به .

فمن ذلك أن الخيل في سبيريا وبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الخيل المتولدة في البلاد العربية وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة لوقتین مختلفین حسب كثرة الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النخافة ودقة العود في سكان البلاد الحارة والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعتري البدن من كثرة التحلل في الحرارة وقلته في البرودة .

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين) من أن جاعة كانوا يقطعون أذنان كلابهم فلما واطبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذنان . كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة هيبته . وهل صمت إذن عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين لا يولد مولود حتى يمتحن وإلى الآن لم يولد واحد منهم محتوناً إلا لأعجاز .

ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبنائها هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرفق إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى يباعث النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها عن مقاربة ما يبئدها ويبددها .

«العقيدة الأولى» : التصديق بأن الإنسان ملك أرضى وهو أشرف المخلوقات ، «والثانية» : يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل «والثالثة» : جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحران ، وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلآت لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من الآثار الجلية في الاجتماع البشرى والمنافع الجمة في المدنية الصحيحة وما يعود منها بالإصلاح على روابط الأمم ، وما لكل واحدة من الدخول في بقاء النوع والميل بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة والمواذعة والأخذ بهمم الأمم للصعود في مراقي الكمال النفسى والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزيلها فما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى الاعتقاد اشتد به النفور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها ، وكلما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلى . وكلما سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ حتى قد تنتهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية الفاضلة يحيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على قواعد المحبة وأصول العدالة ، وتلك نهاية السعادة الإنسانية في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضاربة الحمر الوحشية في معيشتها ، والثيران البرية في حالتها ، ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوام الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقيّة من عادية

ولا تهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها في دهشة
الفرع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر لأبناء الإنسان عن التقاطع
المؤدى لا فراس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود
الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد
مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات في خصائص
الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته
وأنجح داع للعقل في استعمال قوته وأقوى فاعل في
تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا
الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات
ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنبا والرذائل
وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة
تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف
بعقولهم عن الحركات الفكرية .

ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم وجميع
من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم
في مفاخرها ومساماتها في مجدها ومسابقتها في شرائف
الأمر وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على
الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا
الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت
أو معادية ، وتأتى نفس كل واحد عن عطاء الدنية
والرضى بالضم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا
يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف تقوم
من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك
أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه ألبق وأجلد بكل
ما يعد شرفاً إنسانياً .

فان جارت صروف الدهر على قومه فأضرعتهم
أو ثلثت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ،
لم تستقر له راحة ولم تهدأ له حمية ، ولم يسكن له
جيشان ، فهو يمضي حياته في علاج ما ألم بقومه حتى
يأسوه أو يموت في أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأثم إلى التسابق لغايات
المدينة ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع
في الفنون والابداع في الصنائع . إنها لأبلغ في سوق
الأثم إلى منازل العلاء ، ومقام الشرف ، من غالب
قاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالبح بعقلك حال قوم فقدوا هذا
اليقين ، ماذا تجد من فتور في حركات آحادهم نحو
المعالي . وماذا ترى من قصور في همهم عن درك
الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا يحل
بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى حوة يسقطون من
الذلة والهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم
أوفى من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا
العالم إلا ليتزود منه كملاً يعرج به إلى عالم أرفع ،
ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أرفع ليمرغ واديه
وتجنى حليه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث
بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحققة
والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص
يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابرار ما أودع فيه
من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة
باستعمالها فيما خلقت له فينجلي كماله من عالم الكون إلى
عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل
فهو يتفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس
الرذائل . ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية ،
وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة متنبكاً عن
طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن
أبواب الرشوة مترفعاً عن الملتى الكلي والخذاع الثعلبي ،
ثم يتفق ما كسب في الوجه الذى يليق وعلى الوجه الذى
ينبغي وبالقدر الذى ينبغي . لا يأتى فيه باطلا ولا يغفل
حقاً عاماً أو خاصاً .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان
إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحققة والأخلاق

الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم . إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصديق والخضوع لسلطان العدل ؛ في الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية نهب على القلوب ببرد الملهو والمسالمة . فإن المسالمة ثمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر الأخلاق والسجايا الحسنة ، وهي غراس تلك العقيدة

التي نحمد بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من مآثه الشقاء ، وتعاسة الجسد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسي السعادة . وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبدو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وحيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الخرص والشره والغدر والاعتقال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم نحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الحب والحكمة الإلهيان لـ
عبد الله بن مسعود

الموسيقى الكبير للفارابي
يقدم: الدكتور محمد أحمد الخليل

العلمي لولتر ماكوت
يقدم: الأستاذ محمد محمود

العينة لأفندي أحمد
يقدم: الأستاذ إبراهيم البكري

المرآة المتأخرة لبونار
يقدم: الأستاذ محمد سليم الشريف

العلم والروح واللاهوت
لصمويل الكسندر
يقدم: الدكتور محمد هادي

للمجلد الأول

١١

الحب والحكمة الإلهيان لسوينبرج

بمستلم
الدكتور محمد مصطفى طه

أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة
والمعهد الدراسات الإسلامية

وليس من شك في أن الذين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، وينصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ، ويبحثون بحث أحدهما على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى بعضها نظرة إعجاب وإكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سيجدون كيف استطاع سوينبرج العالم الفيلسوف الصوفي السويدي أن يؤلف في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين ثمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً يجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤلف الأجزاء متسق الأبعاد ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التي هي بعينها بحيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين في أى مجلى من مجالها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سوينبرج من خلال حياته وكتابه ، وما سنقدمه بين يدي قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مختارة فيما يلي من صفحات .

كتاب له خطره بين الكتب التى يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره في تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو « الحب والحكمة الإلهيان » ، وهو كما سيتبين من عرضه وتحليله مرآة صادقة تتجلى على صفحاتها العناصر المختلفة التى تتألف منها الفلسفة الإلهية والكونية والإنسانية لصاحبه ؛ وأما المؤلف فهو عمانويل سوينبرج الذى تعد شخصيته الفذة وعبقريته الحصبة جعاً لشخصيات ثلاث : شخصية العالم الذى يصطنع المنهج التجريبي فيما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذى يعمل النظر العقلى والدليل المنطقي فيما يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة في العالمين العلوى والسفلى ؛ وشخصية الصوفي الذى يقاسى بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة ، ويوغل بذوقه وبصيرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قد امتلأ بها عالم الروح .

(١)

سيرة سويدنبرج

خير النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكي الذي برز في كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فنذ العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً في كثير من فروع ، وخلف تراثاً ضخماً في كل من هذه الفروع ، حتى ليقال إن جملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز في عدتها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً بطبقات الأرض ، ومنجماً خبيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتويه الأرض . والمناجم في بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكيمائياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبالعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل في هذه العلوم من الناحية النظرية فحسب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لما خطر لها من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوروبا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من هذا الطواف عين في منصب مساعد منجم ، وهناك أتيج له من فرص العمل ما مكنته من ادخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان لها على أمته ، وعلى رفاقتها وثروتها ، وتقدم الفنون والصناعات فيها ، فضل عظيم : فمن ذلك مثلاً أنه أدخل إلى السويد الصناعات والفنون التي تتصل بالحديد الملفوف ، كما أنه اخترع في عالم الهندسة الحربية كثيراً من المخترعات كان منها غواصة وماكينة بنادق تطلق سبعين طلقة في الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك في أن سويدنبرج الذي ألم بهذه

ولد عمانويل سويدنبرج في أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأسقف جسر سفدبرج ، وقد تغير اسم الأسرة من سفدبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه بحكم نشأته وتكوينه الديني يعتقد في أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة ، كما كان يؤمن بمعاينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حضوا به وحضروا تنصيبه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور في الأسرة التي نشأ منها ، وترعرع في أحضانها ، عمانويل سويدنبرج ، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك التي كان يعتقد فيها والده ؛ ومن هنا أيضاً كان لا بد للابن من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيما في تلك الفترة التي يكون الابن فيها قابلاً للانطباع بطابع البيئة التي يعيش فيها ، وللتأثر بما يرى ويسمع من حوله ، وأعني بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف جسر سفدبرج من أتباع المذهب البروتستانتي الذي جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوتر ، فقد اتصف بكثير من الصفات التي انطوى عليها ذلك المذهب لا سيما صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالأصلاح من إحمال ومقاومة للضعف الإنساني ومن التشدد والمحافظة ، وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر .

وإلى جانب النشأة الدينية التي نشأها عمانويل سويدنبرج في بيئة كذلك ، فهو قد تعلم في جامعة أيسلا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبع فيها ، وانتهى إلى

بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذى يسائل السماء ويستطلعها قسماً ذلك الوالد الذى كان يوغل فى عالم الملائكة ، والذى كان يشبه مسيحاً معادلاً ليهوا ، فكان يوثف فى شخص واحد بين القوة التى تعاقب وبين الإرادة التى تغفو (George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد فى تصويره لسويدنبرج فى هذه الصورة التى تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنبرج فى صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب ، كأن يقول عنه مثلاً : « إنه عندما يأخذ خياله فى السيطرة عليه ، فهناك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهناك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به فى شدة وعنف خارج الآلة المحركة ، وهناك يبدو العالم والفيلسوف فى صورة العبقري المخطئ » (نفس المرجع : ص ٨٣)

ومهما يكن من شيء فإن الذى لا شك فيه هو أن سويدنبرج قد كان فى طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذى رأينا آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الخامسة والثمانين من عمره ووافته منيته عام ١٧٧٢ ، صاحب رؤى ومكاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ، ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعى الذى عول على المنهج التجريبي إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولى عليه القلق والحيرة ، فاذا هو بين مصدق ومكذب ، أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير . ومن قبيل ما أثار العجب والدهشة لهذا التحول العجيب فى حياة عالم وفيلسوف كسويدنبرج ، ما رواه هو عن نفسه من أنه استقبل المسيح فى زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فيها أن يقدم للعالم

العلوم كلها ، وشارك فيها مشاركة جديدة منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب الثمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هياً له سبيل التفوق فيما ألم به من أطراف هذا الخضم العلمى الواسع ، وفيما انتهى إليه من هذا الإنتاج العمل الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان المامه به تعمقاً ، وما عمل عملاً من الأعمال إلا وكان عمله تحقّقاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر فى شيء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو النفسية أو العقلية أو الروحية فى أى شيء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدق وأعمق ، بحيث أنه لم يكن ثمة موضوع يوجه إليه نشاطه المتدقق ، وعقله المدقق ، وقلبه المتدق ، إلا ويستمد منه قوته الخارقة ، وقدرته المحققة ، ويصطنع فى معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته الخدسية الصادقة .

(٢)

سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفى

يلاحظ المتأمل فى حياة سويدنبرج ، وفيما خلف للإنسانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه فى تلك الحياة الطويلة الحافلة بألوان النشاط طوران متمايزان : حياة انصرف نشاطه فيها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس فى متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الخيال منه إلى عالم الحقيقة ، ومن هنا نعى عليه خصومه وخصوم الحياة الروحية ، وأخلدوا يفسرون أحواله وأذواقه ورواه وإلهاماته تفسيراً يغضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلاً أنه فى هذا الطور الثانى لحياة سويدنبرج قد امتزج الخيال المتدقق بغيره من العوامل الانفعالية الأخرى التى يتفاعل بعضها مع بعض ، ويكون لتفاعلها صدى فيما يصدر عن شخصية صاحبها ، وأنه إذا كانت الأسس التى قامت عليها شخصية سويدنبرج قد تأثرت

أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الخارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضلته المنشودة في الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإلهام المباشر الذى هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة الذوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فإذا هو يعمل على تغذيتها وتنميتها ، بحيث جعل منها أداة صالحة لكشف ما هو بسبيل كشفه من الحقائق التى تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الظواهر بعالم الشهادة الذى يقع تحت الحس ويخضع للتجربة الخارجية .

وإن سويدنبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول فى إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله فى التعبد وترتيل الأناشيد والتسبيحات ، وفى قراءة كتب الله الميزة ، وفى الصيام ، أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن بغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف بكل ما فيه من انتضاع عن كل شيء ، إلا عن فضل المسيح ، فلقد علمنى الروح القدس هذا كله ، ولكنى بعقلى القاصر أغفلت الانتضاع الذى هو أساس لكل شيء » .

وكان طبيعياً أن توفى هذه الرياضات والمجاهدات ثمراتها فى حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحس فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ، ومنذ ذلك الحين نراه وقد أخذ يصف رؤاه وأحلامه ومشاهداته فى ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب فى وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثقاً به يستمد منه ، ودليلاً لا شبهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذى تنبئنا معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السماء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

تأويلاً جديداً للكتاب المقدس ، وليس من شك أيضاً فى أن سويدنبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التى غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى ، فإذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السماء وجحيم الأرض ، وعما فى العالمين العلوى والسفلى من أسرار ، وما يشرق فى باطن أبواب الحب الإلهى من أنوار ، وإذا ثمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحى من الكتب والرسائل التى تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعبّر عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلاً عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتى لعل أمتعتها وأجمعها لهذا كله ، وأدلمها على المذهب الصوفى للعالم الفيلسوف الذى انقلب إلى صوفى ممن فى عالم الأرواح ، هو كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذى سنعرض له عرضاً خاصاً مفصلاً فى موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، فقد تبين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعى إلا بمقدار اتصالها بمذهبه الصوفى فى الحب والحكمة الإلهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفى .

قد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التى عملت عملها ، وآتت أكلها ، فى تاريخ التصوف المسيحى ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتى صاحب أنظار معاندة للكنيسة القديمة ، لقيت أنظاره قبولاً لدى الكنيسة الجديدة التى يطلق عليها أحياناً اسم « الكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفى من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما فى الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد

مشابهة دقيقة لبدنه الطبيعي ، غير أن الفرق هو في أن كل أمور العالم الروحي تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان في الإيمان بالأمور الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الموجهة ، أو يؤمن بالأمور المستحيلة ، أو يأخذ بالأفكار التي لا تمايز تمايزاً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فيها ، كما يدل على ذلك قوله : « إن الحقائق الروحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية ، وكل إنسان له من القدرة على أن يدرك الحق حيناً يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغي أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلاً ، فقال : « كيف يمكن أن تؤمن بشيء إذا لم تكن ترى أنه حق أو غير حق ؟ » .

ولعل أطرف وأعجب ما في حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثير من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذلك بأنه عندما عدل في منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخلقة كما وردت في (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عانى تجربة عرضت له فيها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبيهة بتلك التجارب التي وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس في سبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عندما كان يرعى غنم أبيه في في دريتون (Fenny Drayton) ، وللقديس أوغسطين ، وللقديس تريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الروحية المطهرين المرموقين الذين خلدت أسماؤهم وآثارهم وتراثهم الروحي على مر السنين ، وكانت لهم في حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم

عن عقل تنفتح ، بحيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كذلك التي كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد » .

وكتب سويدنبرج بعد هذا بأمد طويل فقال : « سئلت ذات مرة : كيف استحلت من فيلسوف إلى لاهوتي ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التي أحال بها الله صيادي السمك إلى حواريين » . وصياد السمك بالمعنى الروحي للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلي .

وهذا كله يعني بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذي نهباً لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عين بصيرته الروحية ، وتعلمه تعلماً عقلياً للأمور الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلاً له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل لمكانته من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان في العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيما زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيما انكشف له من الحقائق الروحية في هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ؛ ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعني أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلاً ، وإنما هو يعبر تعبيراً قوامه التعلل الروحي والتأمل الباطني فيقول مثلاً عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا في المكان ، بل هما حالتان باطنيتان وروحيتان ، بمعنى أن الدخول في العالم الروحي ليس إلا مجرد شعور داخلي فحسب . على أن سويدنبرج يذهب في تفسيره إلى أن الوجه الخارجي للعالم الروحي يشبه وجه العالم الطبيعي في كل جزئية من جزئياته ، وأن بدن الإنسان الروحي يبدو مشابهاً

البعيدة ، سواء في نفوس معاصريهم أو في تاريخ الأجيال التي تعاقبت بعد غصورهم ؛ وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التي كانت تنطوي على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويدنبرج من هذه الناحية لم يكن بدعاً فيما عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات ، وإنما كان مثله في هذا كله كمثل أى من هؤلاء .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا كان إذن لسويدنبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أداته فيما وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويدنبرج من جلاء بصرى وقدرة على الرؤية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ومخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء .

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم في جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خمسة عشر شخصاً ، وبينما هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نيرانه في أستوكهلم التي تقع على بعد مائتى ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النيران قد أخذت أخيراً بنجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ؛ وروى أيضاً أن مدام مارتيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى لإيصال استلام من صائع ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الإيصال إذ استكشفه في درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوفى ، وذلك بحضرة كثير من شهود العيان . على أن موضوع الرواية الثانية ، وإن كان متصلاً إلى حد ما بملكة الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل في باب مخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء . ومهما يكن من شيء فقد شهد كانت الفيلسوف الألماني بالواقعتين ، إذ نظر

إلى نفسه على أنه طرف يعينه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعرفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الضعف الميل إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألماني إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن « مكاشفات صاحب الرؤى » (Träume eines Geistersehers) .

وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن جون وسلى (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبئه فيها أن وسلى يرغب في لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً في تاريخ معين . ولكن سويدنبرج رد بأنه لن يستطيع الوفاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع في التاسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٢ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذى اقترحه وسلى موعداً للقاء ؛ وقد توفى سويدنبرج بالفعل في اليوم الذى تنبأ به . وليس من شك في أن هذه واقعة من الوقائع العجيبة الغريبة التي تنسب إلى سويدنبرج ، والتي من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد .

وفضلاً عن هذا كله فإن لسويدنبرج رحلات سماوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السماء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السماوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السماوية الغريبة نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يروىها هو عن نفسه ؛ ومنها ما كان مثاراً للقليل والقال في زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال محلاً للتفسير والتأويل في ضوء الدراسات الروحية والنفسية في زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، وترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى فرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

(٣)

آثار سويدنبرج

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسيرته أيضاً أنه عندما نشر في سنة ١٧٣٤ مؤلفاته في الفلسفة وفي المعادن الصغيرة عن اللامتناهي والعلة الغائية للخلق ، وعرضه قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرته ، على أنه فيلسوف من الطراز الأول ، وذلك في أرجاء أوروبا كلها .

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله ، أنه حوالي سنة ١٧٣٤ أيضاً أقبل على دراسة علم النفس ، وبدأ بحوثه في طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه في هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تتفق في وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية في تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٠ - ١٧٤١) كتابه (Economia regni animalis) ، كما أخرج فيما بين سنتي (١٧٤٤ - ١٧٤٥) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويدنبرج من بحوث عدة في كثير من المسائل العلمية التي لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة في تاريخ العلوم ونتائجها : فقد كتب بحثاً في براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر في السويد ومن القوة الهائلة للمد والجزر في العصور الأولى ، وبحثاً آخر في محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفي هذا البحث يعرض نظرية في الصور والقوى التي لجزيئات الأجسام محاولاً أن يجعل العقد الكيماوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل لبحثه فضل السبق على نظرية دالتون للنرية ؛ ناهيك بأن لسويدنبرج بحثاً في حساب التفاضل والتكامل ، وفي السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ الفروض الخاصة بتلك السدم .

على أن إنتاج سويدنبرج العلمي والفلسفي ، وإن

تبيننا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً في شخصيته ، ومتنوعاً في نشاطه ؛ ولا بد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية في مختلف نواحي العلم والعمل . وهنا يتساءل السير أوليفر لودج قائلاً: ماذا لكل هذا العمل ، وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من ثمرة ؟ ويجب على هذا السؤال بقوله : إن النتيجة الأولى هي طائفة من التعاليم العلمية التي وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذي يضعها في المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، ونتم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كذلك التي يقول فيها مثلاً : « إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه في العين تركيباً آلياً خاصاً يمكن عن طريقه أن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولاً سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شيء ، وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة . وكانت النتيجة الثانية هي طائفة من التعاليم الفلسفية واللاهوتية ، يتبين منها أن سريان الألوهية في الخلق كله ، وأن شخصية الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدنبرج بدقة ، فضلاً عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحيم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثاني عشر في منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً في الكلية الملكية للمناجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية في السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية في الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعنى به هو التطبيقات العملية للعلم .

كان على هذا الوجه الذى رأيت من الغزارة والبراعة ، فان تراثه الروحى فى ميدان الدين واللاهوت والتصوف الفلسفى ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلاً عما يمتاز به من عمق ودقة وروعة : فقد كتب عن السماء وأسرارها ، وعن الفردوس والجحيم ، وعن حكمة الحب الإلهى وحكمة الحكمة الإلهية ، وعن حكمة العناية الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بينهما ، وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير تارة ، وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق التى انطوت عليها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من المسائل الدينية والروحية واللاهوتية التى تشهد آثاره المؤلفة فيها كما تشهد آثاره المؤلفة فى المسائل العلمية والفلسفية ، بأنه لم يكن عالماً بارعاً فى العلم فحسب ، ولا فى الفلسفة فحسب ، ولا فى اللاهوت فحسب ، ولا فى سيرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما كان عبقرياً فذاً فى هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر ما تكون فى قدرته الفائقة على الجمع بين التقبضين ، والتأليف بين الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف أهم آثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً يجمعها ويؤلف بينها على الوجه التالى :

(أ) آثار علمية وفلسفية : وما يندرج تحتها :

١ - الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٢ - اللامتناهى والعلّة الغائية للخلق سنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ - تدبير مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

٤ - مملكة الحيوان سنة ١٧٤٤ - ١٧٤٥

(Regnum Animale, 1744-1745)

ولعل من آثار سويدنبرج التى نشرت بعد وفاته ما يلى :

٥ - المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية والفلسفية سنة (١٨٨٢ - ١٨٨٧) .

٦ - النفس أو علم النفس العقلى سنة ١٨٨٧ .

ولهذين الكتابين ترجمة إنجليزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم ما يلى :

٧ - الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية

للأستاذ أ. ج. ناثورست A. G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨ - الكوسمولوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف .

آرهينيوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : وما يندرج تحتها :

١ - أسرار السماء سنة ١٧٤٩ - ١٧٥٦

(Arcana Coelestia, 1749-1756)

٢ - الفردوس والجحيم سنة ١٧٥٨

(De Coelo et Inferno, 1758)

٣ - الحكمة الملائكية للحب الإلهى والحكمة الإلهية

سنة ١٧٦٣

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia, 1763).

٤ - الحكمة الملائكية للعناية الإلهية سنة ١٧٦٤ .

(Sapientia Angelica de Divina Provendentia, 1764)

٥ - سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦

(Apocalypsis Revelata, 1766)

٦ - علاقة النفس والبدن سنة ١٧٦٩

(De Commercio Animae et Corporis, 1769)

٧ - الدين المسيحى الحق سنة ١٧٧١

(Vera Christiana Religio, 1771)

ومن بين رسائل سويدنبرج اللاهوتية التى نشرت

بعد وفاته يعد ما يلى أهمها :

٨- سفر الرؤيا مشروحاً ١٨١١ - ١٨١٥ .

(Appocalypse Explained, 1811-1815)

٩- المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ -

١٩٠٢ .

(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

ومما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

(٤)

الحب والحكمة الإلهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الذى يعد بحق من أهم كتب سويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدناها على مذهبه فى نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى بهذا الكتاب كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » الذى اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذا الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل الفلسفية والصوفية، وهما مسألة الحب الإلهي من ناحية ، ومسألة الحكمة الإلهية من ناحية أخرى ، وهو لا يعرض لهما من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الإلهيين فى ذاتهما وحقيقتيهما وطبيعتيهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدعان أصليان للخلق ، ولما فى العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورفائق روحية ، وظواهر مادية أيضاً .

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج فى أن صاحبه كتبه باللاتينية ، كما كتب تلك الآثار بهذه اللغة . وقد

ترجم إلى الإنجليزية ، وراجع الأستاذ ف . بايلي F. Bayley ، معولاً فى هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعياً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التى اشتمل عليها الكتاب ، والى يرجع منشؤها إلى استعمال سويدنبرج لبعض الألفاظ والعبارات استعمالاً اصطلاحياً ، أو رمزياً قوامه الإشارة والكتابة والحجاز حتى إذا تهيأ له حظ موفور من التغلب على هذه الصعوبات، وتذليل تلك العقبات ، جاءت الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع فى مزالق الزلل ومآزق اللبس أو الغموض أو الإبهام ، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فإذا هم يبعدون فى ترجمتهم عن المعانى التى يعنىها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ، وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والذوق ، بحيث تراعى المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال فى الترجمة إنه لم يكن فى الإمكان أبداً مما كان .

ويقع كتاب سويدنبرج عن « الحب والحكمة الإلهيين » فى خمسة أجزاء ، سأحاول فيما يلى أن أقدم بين يدي قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيباً عليها ، بما يبين خطر الكتاب وأثره فى هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التى يتألف منها كل جزء ، والى يختلط فيها العرض الفلسفى والنظر العقلى والدليل المنطقى بالذوق الصوفى والإيمان الدينى والوجد الروحى حتى لا نكاد ندرى فى كثير من المواطن هل نحن مع فيلسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفى تبرزوفى من أرباب الذوق والعيان :

١- فى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فبين حده وماهيته ، كما

٢- وفي الجزء الثاني يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول في الحب والحكمة الإلهيين ، وفيما يصدر عنهما من فيض سواء في عالم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزي مجازي يصطنع فيه التشبيهات والكنايات التي قد يسرف في بعضها حيناً ، وقد يغمض في بعضها حيناً آخر ، فإذا معانيه تكاد أن تخفى وتغضض ، فلا نكاد نتبين ماذا يعنى على وجه التحقيق من هذه الكنايات وتلك التشبيهات التي يقوم عليها أسلوبه الرمزي المجازي :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان في العالم الروحي كأنهما شمس ؛ ومن هذه الشمس التي هي مظهر الحب والحكمة الإلهيين تنبعث الحرارة والضوء ، وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكنها شمس روحية ، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهيين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحيين يفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شيء واحد ، مثلهما في هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادي ، وهي شمسنا المادية المحسوسة ، وشمس العالم الروحي ، وهي شمس الملائكة التي لا ترى ولا تحس ؛ وكما أن شمس العالم الطبيعي بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحي بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة في العالم الروحي إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقي الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس على هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التي تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق في العالم الروحي هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

يبين المعاني المختلفة التي ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنساني والحب الإلهي ، والصلة بين هذا الحب الإلهي وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنساني وبين الحياة الإنسانية من ناحية أخرى ، وأثر كل من الحب في الإنسان والكون ، وفيما يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويدنبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عين الحياة .

وليست الذات الإلهية هي عين الحب فحسب ، ولكنها هي عين الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهي منفصلاً عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ؛ بل إن مثل الحب الإلهي والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ، لهما وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة متفردة ، ويتحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق متكررة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين يجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لهما تجليات في الموجودات الأخرى التي يرجع خلقها إليهما ، ويستمد نموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التي في الكون قد خلقها الحب والحكمة الإلهيان اللذان يتمثلان ويتحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التي في الكون المخلوق إنما هي قوالب للحب والحكمة الإلهيين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الإلهي متجلياً في كل شيء ، بل أن يكون هو هو عينه في أعظم الأشياء وأقلها ؛ وليس معنى هذا أن الإلهي له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان ؛ بل إن الإلهي يملأ المكان كله في الكون منفصلاً عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان في الزمان كله .

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يتلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم ، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم . ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهيين يصدران عن الله كأنه الشمس التي تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء في السماء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سويدنبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهي أو الروح القدس . وإذا كانت الشمس هي الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهيين ، فقد خلق الله الكون وكل شيء في الكون بواسطة تلك الشمس .

على أن سويدنبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعي وبين شمس العالم الروحي ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعتها بأنها ميتة ؛ وإذا كانت الطبيعة تستمد أصلها من هذه الشمس الميتة ، كانت الطبيعة هي الأخرى ميتة ، على حين أن شمس العالم الروحي حية ، وفياضة بالحياة في العالم الروحي الذي هو من أجل هذا عالم حي .

وينتهي سويدنبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هي أن كل الأشياء ، وقد فاضت من الحب الإلهي ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، وهما عين الذات الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣- وفي الجزء الثالث يصور سويدنبرج مذهبه في الإنسان ، وفيما للإنسان من نفس ، وفيما لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق في بعضها الحق والخير فاذا هي تنم بالفردوس ، وتحقق في بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هي تشقى في الجحيم :

ولما كان سويدنبرج يرى أن كل شيء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير أو الشر فانما يكون فيها من خيرية أو

شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاها عن الذات الإلهية التي هي المنبع القياض بالحب والحكمة الإلهيين ، فهو قد قدم بين يدي مذهبه في الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة في حظها من الكمال بمقدار تفاوتها في حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلما كانت المرتبة أعلى ، كان كمالها أعظم ، وهو قد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب دنيا ، وأن المرتبة القصوى تنطوي على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في أقصى كمالها وقوتها ، وذلك في المرتبة القصوى التي تحتويها وتشتمل عليها .

ومن ثم انتهى سويدنبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تنفتح أبوابها له على التعاقب حتى يدخل فيها ، ويحل بها ، وأنه على قدر ما تنفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهي أكملها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن النور الروحي يفيض على الإنسان إبان حلوله في تلك المراتب ، وتحققه بها ؛ ولا يمكن للإنسان أن يتم له شيء من هذا التحقق أو ذلك الحلول في أقصى تلك المراتب وأكملها إلا أن يتجنب الشرور ، ويتنكب الآثام ، ويشهد الله ، وعندئذ يصبح الإنسان الذي يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعي الذي تغلب عليه شهواته ، وتصدر عنه أفعاله بمقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هي هذه المراتب الثلاث التي تمر بها النفس الإنسانية في صعودها إلى الله ، فهي تبدأ عند سويدنبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتهي

خلقه لهذا الكون من لا شيء . على أن هناك واسطة بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من ذاته شمس العالم الروحي ، ومن هذه الشمس خلق الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن في الله الذي هو منذ الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هي عين الرب : الحب الإلهي ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهي ؛ وأن هذه الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التي تفيض منها ، وتظهر خارج شمس العالم الروحي .

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف منها الأرضون ، ليس فيها ثمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها : ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل عمله فيهما ، وتظهر آثاره عليهما ، وإحدى هاتين الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة الحيوانية . وهذا يعني بعبارة أدق وأعق من عبارات سويدنبرج أن للأشياء المادية في الكون المخلوق دلالتها على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي شيء ؛ ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي يولد كل شيء .

هـ - وإذا كان سويدنبرج قد أفرد لكل موضوع من موضوعات فلسفته التوزؤية جزءاً من الأجزاء الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ، إلا أنه في الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب يكاد أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب عليها كلها ، وأن يخرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ، بحيث يكون التفسير الذي تنطوي عليه هذه الخلاصة قائماً على المبدأين الرئيسيين اللذين جعل منهما موضوعاً

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية المرتبة الطبيعية للنفس تتضمن المرتبتين الآخرين وتشتمل عليهما ، فإن لها معهما رد فعل مضاد ، بمعنى أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا مفتحتين أمام النفس ، فهناك تحصل المقاومة ؛ أما إذا كانت هاتان المرتبتان مفتحتين ، فهناك تعمل النفس على الصعود إليهما والدخول فيهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الخيرة والشريرة ، فقد فسر سويدنبرج ذلك بأن النفس ملكتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى هي التعقل ؛ وأنه على قدر إحسان استعمال هاتين الملكتين يكون صدور الخير ، كما أنه على قدر إساءة استعمالهما يكون صدور الشر . وهذا يعني أن كلا من الإنسان الخير والإنسان الشرير حائز لهاتين الملكتين ، إلا أن أحدهما يتميز بإحسان استعمالهما ، على حين أن الآخر يتميز بإساءة استعمالهما : فهذا يستعملهما تأييداً للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحقاقاً للحق وتحقيقاً للخير . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان الحق والخير ، ويتميزان عنهما ، لأن الباطل والشر شيطانيان وسفليان ، على حين أن الحق والخير الهيان وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عن فكرته الأخلاقية في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها بالشرور ، وبما يجانسها من ألوان الباطل ، فإنما هي صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية وقد تلقت الحب والحكمة وامتلاأت بهما ، وصدرت عنهما ، في صورة مضاهية للفردوس .

٤ - وفي الجزء الرابع يعرض سويدنبرج ما تصوره من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين هذا الكون المخلوق وبين الله الخالق :

فسويدنبرج يرى أن الله وهو رب الكون منذ الأزل ، قد خلق من ذاته الكون وكل ما فيه ، ولم يكن

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهي من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى : فهذا هنا في هذا الجزء الخامس نجد كلاماً عن الله وجهه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقه وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلاً عن ذلك ما نجده في هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورويته :

فهو يحدثنا بادئ ذي بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات تعينه على تلقي الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الخير والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهي ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوتي ، والصوفي التيوزوفى المتفلسف ، لم يكن هنا معزول عن سويدنبرج العالم الطبيعى صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثيرة لا سيما ما كان له من هذه المباحث والنظريات فى الفسيولوجيا والتشريح : فهو يزعم أن الإرادة والعقل يوجدان فى المخ كله ، وفى كل جزء من أجزائه ، ومن ثم فى البدن كله ، وفى كل جزء من أجزائه ، وأن الحياة فى جملتها وفى تفصيلاتها إنما هى كما كانت فى أصلها الذى يعنى أن الحياة تندفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلاً بين الإرادة والقلب ، وتقابلاً آخر بين العقل والرئتين ، وأن كل الأشياء التى فى النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التى فى البدن ترجع إلى القلب والرئتين ؛ ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل .

فكل أولئك وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية فى الفلسفة الطبيعية والنفسية والحلقية والميتافيزيقية

قد تناوله سويدنبرج فى كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذى قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الخمسة . وليس من شك فى أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفى ، وبما يعبر عنه من منزع روحى ، وبما اصطنته فيه مؤلفه من منهج علمى عقلى ذوقى فى آن واحد ، يمكن أن يعد فى مقدمة مصنفات سويدنبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بنوع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التى عملت عملها ، وآتت أكلها فى تراث الإنسانية ، سواء فيما خلفه العلماء والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك التراث ، أو فيما كان له من آثار متجددة فى حياة أولئك وهؤلاء .

ومهما يكن فى أسلوب سويدنبرج فى هذا الكتاب من غموض وإبهام فى بعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضائرنا فيما قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التى تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التى تغصص على الفهم ، والدقائق التى تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نحل الكتاب فى محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه فى موضعه من عباقرة الإنسانية .

(٥)

شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، أختم بها هذا البحث ، ولعل فى إيرادها ما يعين على فهم بعض النواحي التى أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تذوق بعض الحقائق التى عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى إبراز أسلوب

المؤلف وطريقته في التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية ثالثة :

— أ —

الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

١ — الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحب : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ في الحديث العادى ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان يحبني ، والمالك يحب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج يحب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ، أو أن هذا الشخص أو ذاك يحب وطنه ومواطنيه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء اللاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلى ، إلا أنه ينذر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة متميزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيؤثر فينا . فالإنسان جاهل جهلاً تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التي ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها . فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلها أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبارات التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الاطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما تحمد جذوة الحب ، أفلا تحمد أيضاً جذوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حية عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن في العاطفة ؟ إن الرجل الحكيم يدرك هذه الوقائع على أن الأمر فيها أمر تجربة ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٢ — لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هي الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها في الفكر ؛ ومع ذلك فإن الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون في كثير أو قليل داخلية ، وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذى هو في أعظم أعماقه عبارة عن إدراك ، هو بالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط ستناول فيما بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣ — لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس في العالم فمن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هي ، كما كانت ، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما تزداد في الربيع ، فإن نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هي قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعاني أنها تعيش ؛ ولكن عندما تنقص الحرارة في الخريف والشتاء ، فإن النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل . وكذلك الشأن في حب الإنسان ؛ إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب كذلك حاراً .

— ب —

الله وحده هو عين الحب لأنه هو عين الحياة

٤ — الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوالب هذه الحياة . وهذا سيبين على وجه التمام في المصنفات التي تدور على العناية الإلهية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذى هو إله الكون لا مخلوق ولا متناه ، على حين أن الملائكة والإنس كائنات مخلوقة ومتناهية . ولأن الرب

والحكمة ، وليسوا كيفما كان صادون عن أنفسهم ، بل عن الرب . هذه الحرارة وهذا الضوء الروحاني لا يتدفقان في الملائكة ولا يوتران فيهم فحسب ، بل هما يتدفقان في الإنس ويوتران فيهم أيضاً ، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها ؛ وقدرتهم على فعل ذلك تتوقف على درجة حبهم للرب ولجبرتهم . هذه الشمس ذاتها ، أو الحب الإلهي ، ليست قادرة بحرارتها وضوئها على أن تخلق أى أحد خلقاً مباشراً من ذاتها ، لأن أى أحد يخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره ، الذي هو الرب في ذاته ؛ ولكنه يستطيع أن يخلق كائنات من جواهر ومواد مكونة على وجه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عينها والضوء عينه ؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضغط في أنها لا تستطيع بحرارتها وضوئها التوليد في الأرض مباشرة ، بل بواسطة مواد في التربة التي يمكنها أن تعمل عملها فيها بحرارتها وضوئها فاذا هي تولد النباتات . ويمكن أن يتبين من الكتاب الموسوم (الفردوس والجحيم = Heaven and Hell : ١١٦ - ١٤٠) أن حب الرب الإلهي ينظر إليه كأنه شمس في العالم الروحي ، وأن الحرارة والضوء الروحاني اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة ، إنما ينبعثان من هذه الشمس .

٦ - وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة ، ولكنه قابل للحياة ، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولداً للحياة ، بل هو تولد لمحض صورة أولية فحسب قابلة للحياة ؛ وإلى هذه الصورة من حيث هي نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة في نسقها ورتبتها .

— > —

الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة

(٢٨) إذا أنت ألمت الملاماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف ، واستقصيت في شيء من التسامي بالنفس ،

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهرى يطلق عليه اسم « ياهوا » "Jehovah" ، وهو عين الحياة ، أو الحياة عينها . ومن المخلوق واللامتناهى الذي هو عين الوجود وعين الحياة ، لا يمكن أن يخلق إنسان خلقاً مباشراً ، لأن الإلهي واحد ولا منقسم ؛ ولكن الإنسان يجب أن يخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومتناهية ، مكونة على وجه يمكن معه للإلهي أن يقر فيها . ومن حيث أن الإنس والملائكة قد خلقوا هكذا ، فانهم قوابل للحياة . ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن يعم في الضلال إلى حد يرى معه أن له حياة فطرية ، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها ، فلا مناص له عندئذ من أن يرى أنه إله . إنه لوهم محض أن يخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية ، ولو أنه يشعر كأنه هو الذي يفعل . ذلك بأن العلة الأولى تدرك على أنها مندرجة في العلة الآلية فحسب . وإذا كان الله هو الحياة عينها ، فهو نفسه يقول في (إنجيل يوحنا : الأصحاح الخامس ، الآية ٢٦) : « كما أن للأب حياة في ذاته ، فهو كذلك قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته » ؛ وهو يصرح كذلك بأنه « عين الحياة » (إنجيل يوحنا : الأصحاح الحادى عشر ، الآية ٢٥ ؛ الأصحاح الرابع عشر ، الآية ٦) . أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في (فقرة ١ ، ٢) ، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عين الحياة ، فهو كذلك عين الحب .

٥ - على أنه لكي يكون هذا مفهوماً على وجه التمام ، فلا بد من معرفة الحقائق التالية : لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره ، أعني الحب الإلهي ، فانه يظهر للملائكة في السماء كأنه شمس ، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء . والحرارة القياضة ها هنا هي في جوهرها الحب ، والضوء في جوهره هو الحكمة . والملائكة على قدر ما هم مهياؤن لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحاني ، فانما هم تجسيمات للحب

أنهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فإن هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنسانى ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقلى ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين فى وضوح أن الإلهى يلزم الإنسان فى هاتين الملكتين اللتين تمكنانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد فى كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغي ، فذلك ما قد علمتنيه التجارب الكثيرة التى ستجدها مدونة على نطاق أوسع فى موضع آخر .

٣١- من حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء فى الكون صلتها بالخير والحق ؛ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فيما بعد .

٣٢- ومن حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ، حياً أو غير حى ، قوامه من الحرارة والضوء ؛ ذلك بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ، ومن ثم كانت الحرارة الروحية هى الحب ، وكان الضوء الروحى هو الحكمة . على أنك واجد من هذا أيضاً مزيداً فيما بعد .

٣٣- تنبعث من الحب والحكمة الإلهيين ، اللذين هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فبالعواطف تنبعث من الحب الإلهى ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكر : لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصدران اللذان تصدر عنهما حياته كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد منهما : فالمتع تنشأ من حبه وقد استنثر ، والذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير . أما وأن الإنسان قد خلق قابلاً للحياة ، وأنه يقبلها بقدر حبه لله ، وأنه يحكم هذا الحب حكيم ، بمعنى أنه كذلك على قدر ما يجد من البهجة فيما

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواء ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء فى حياة الإنسان ، فإن كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقياً أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلاً عنهما . وكذلك هو الشأن فى كل شيء يتعلق بحياة الإنسان المركب ، الذى قبل عنه آنفاً أنه جماعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكى . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقى ، تجدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصليين لها ، ليست شيئاً .

٣٤- ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن للحب والحكمة وجوداً مشتركاً فى ذات الله ؛ لأن الله يحب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التى تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشياء فيه هى الحكمة عينها متجلية فى نظام متنسق ، لأن كثرة محتوياته التى لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال بحيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذى من أجله يمكنها أن تتماسك معاً ، وأن تبقى محافظاً عليها إلى الأبد .

٣٥- من حيث أن الذات الإلهية عينها هى الحب والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، يحصل من إحداها على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التى يحصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التى تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهى . وكون أحد من الناس ليس حكيماً حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا يجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لهما عن أن تعملتا عملهما ؛ وليس العقل والإرادة جوهرين هما هنا ، ولو

يرد من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التي هي الذات الخالقة ، هي الحب والحكمة الإلهيان .

- د -

الفرق بين لإنسان الروحي والإنسان الطبيعي

٢٥١ - ليس الإنسان انساناً بما له من وجه وبدن ، بل بما له من عقل وإرادة ، ومن هنا كان المراد بالإنسان الطبيعي والإنسان الروحي عقل الإنسان وإرادته ، اللذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان الطبيعي من حيث العقل والإرادة هو - كما كان - عالم طبيعي يمكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm والإنسان الروحي من حيث العقل والإرادة هو - كما كان - عالم روحي يمكن أن يسمى بالعالم الروحي أو العالم العلوي . أما وأن الإنسان الطبيعي يضاهي العالم الطبيعي ، فبين أنه يجب ذلك العالم ، وأن الإنسان الروحي يضاهي العالم الروحي ، فبين أنه يجب الأمور

الروحية والعلوية . وفي الحق إن الإنسان الروحي يجب كذلك العالم الطبيعي ، ولكن على نحو ما يجب السيد خادمه الذي يصطنعه لقضاء حاجاته ، وبحسب ما يقضى من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعي أيضاً يكون - كما كان - روحياً ، ويصبح محسناً للهجة المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً كهذه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ، وإذن فالإنسان الروحي يجب ألوان الحق الروحية حباً ، لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها أيضاً ، على حين أن الإنسان الطبيعي يجب أن يتشدد بهذه الألوان من الحق ، وأن يتصرف على هذا النهج جاداً في طلب المنافع . وهذه التبعية نتيجة لازمة لاتحاد العالمين الروحي والطبيعي ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل في العالم الطبيعي ، يستمد أصله من العالم الروحي ، ولهذا فن البين أن الإنسان الروحي يتميز جملة من الإنسان الطبيعي ، وأنه ليس ثمة صلة أخرى بينهما أكثر من تلك التي توجد بين العلة والمعلول .



الموسيقى الكبير للفارابي

بمستلم
الدكتور محمود احمد الحفني

أبو نصر الفارابي

٢٦٠ - ٣٣٠ هـ

لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفارابي : « إني قرأت
هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة
ونظر في صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه
لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له
من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم
الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة
الفارسية مما جعله إماماً في العلوم النظرية والموسيقى ،
إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهي لغة الأدب والدين
والطب ، فكان فيلسوفاً عالماً حكيماً ، جديراً بأن يلقب
بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبي النفس متواضعاً متجنباً
عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سيرة
المقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت
أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ،
وكان فاضلاً تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره
ابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ في كتابه : « عيون
الأنبياء في طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ،
نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث
ولد بها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى
المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ويجدون في
الحكمة والعلوم غذاءً لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد
حيث كانت مهد الحضارة في العصر العباسي .

وكان ينطق بعدة لغات ويجيد اللسان التركي .
فتعلم العربية وأتقنها غاية الاتقان حتى لم يكن يُعرف
بأبهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن
يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل
إلى مدينة حران وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم
النصراني ، فأخذ عنه طرقاتاً من علم المنطق أيضاً ، ثم
عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناول
جميع كتب « أرسطو » في المنطق ، وبرع في تفسير
معانيها وأغراضه فيها ، حتى قيل إن كتاب « النفس »

قال : اللهم إني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل يا قدماً لم يزل أن تعصمني من الزلل ، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل ، اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب تنجح مقاصدي والمطالب يا إله المشرق والمغرب رب الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الأنهر من الفواعل عن مشيئته التي عمت فضائلها جميع الجوهر ، اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء ، اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء ونور الأرض والسماء ، امنحني فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرني الحق حقاً والهمني اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده وإسماعه ، هذب نفسي من طينة الهوى إنك أنت العلة الأولى :

يا علة الأشياء جمعاً والذي

كانت به عن فيضه المتفجر

رب السموات الطباق ومركز

في سطهن من الثرى والأبحر

إني دعوتك مستجيراً مذنباً

فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصري

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجتني من التخليط وتقواك حصني من التفريط انك بكل شئ محيط ، اللهم انقذني من أسر الطبائع الأربع وانقلني

إلى جنباتك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الأجسام الترابية والهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لإيجاد نفسي بالعالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أنسي ، اللهم الهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى وبغض إلى نفسي حب الدنيا ، اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية ، سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بالسنّة الحلال والمقال إنك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود فيها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات فيها والأعراض مستحقة بآلائك شاكراً فضائل نعمائك ، سبحانك اللهم وتعاليت ، إنك الله الأحد المفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، اللهم إنك قد سمحت نفسي في سجن من انعنصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ، اللهم جسّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك أليق والكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق ، وأمنّ عليها بالثبوت العائدة بها إلى عالمها السماوي ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال وابسط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل ما قواها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل ، الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها وبدلها من الأضغاث برويا الخبرات والبشرى الصادقة في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن محوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأزرها في عالم النفوس المنزلّة الرفيعة ، الله الذي هداني وكفاني وآواني .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية في نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبئ عن روحه النبيلة الطاهرة ، التي تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبي أصيبعة : « حدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن علي بن خليفة رحمه الله ، أن الفارابي توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر ، وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونس ، وكان أبين من أبي نصر وأبو نصر أحداً ذهنياً وأعذب كلاماً ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المروزي ، وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي فيما سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ هـ ، وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزي قد تعلموا جميعاً من رجل من أهل مرو » .

وقال القاضي ساعد بن أحمد بن ساعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم ، « إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذل جميع أهل الإسلام فيها وأرسل إليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه

منها وسمى تأليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جلية عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى (أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه) ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعاني المشتركة جميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني (قاطيفوراس) وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة

ثم له بعد ذلك كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه .

وقد ظل « الفارابي » معظم أيامه ببغداد مكباً على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه في بغداد وأكمل بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التنبلي ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان مؤثراً له .

قال ابن أبي أصيبعة : « نقلت من كلام لأبي

نصر الفارابي ، في معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إثارة الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها الإثارة ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو المؤثر للحكمة ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل المؤثر من حياته وغرضه من عمره الحكمة .

وللفارابي ، مؤلفات عديدة أكثرها في المنطق ، شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهي .

كتاب القياس ، ويسمى أنالوطيقا الأولى .

كتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية .

كتاب الجدل .

كتاب العبارة .

كتاب المقولات العشرة .

كتاب المغالطة .

كتاب الخطابة .

كتاب السماع الطبيعي .

كتاب السماء والعالم .

كتاب الآثار العلية .

وله شرح كتاب « المحسّطى » في علم الهيئة لبطليموس الفلكي ، وشرح كتاب « أساغوجي » لفرفوربوس في المنطق ، وشرح المقاتلين الأولى والخامسة من كتاب إقليدس في الهندسة ، وجوامع كتاب النواميس لأفلاطون .

وله أيضاً كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية نذكر منها :

كتاب المختص في المنطق .

كتاب الألفاظ والحروف .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلداً .

كتاب المدخل إلى علم المنطق .

كتاب المقاييس .

كتاب مختصر الفلسفة .

وكلام في معنى الفلسفة .

كتاب في المدخل إلى الهندسة الوهمية .

وكلام في الشعر والقوافي .

وكلام في حركة الفلك .

مقالة في صناعة الكيمياء .

وكلام في الجوهر .

كتاب في الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطو .

كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي .

كتاب في إحصاء العلوم وترتيبها .

كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتدلة ، والمدينة الضالة .

ومن مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقى :

كتاب الموسيقى الكبير ، ألّفه للوزير أبي جعفر المنصور محمد بن القاسم الكرخي .

كتاب في إحصاء الإيقاع .

كتاب في النقلة مضافاً إلى الإيقاع .

وكلام في الموسيقى .

وأما الكتب التي طبعت أو ترجمت من كتب الفارابي ، فهي :

« آثار أهل المدينة الفاضلة » ، عن به « ديتريش » الألماني وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م ، وطبع بمصر سنة ١٣٢٤ هـ .

« الرسالة الفارابية » وتليها مقدمة وملاحظات باللغة الألمانية ، عن بها « ديتريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠ م .

« كتاب المجموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

« مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

« كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية

الأستاذ « لاند » ، في أعمال المؤرخ الشرق السادس

بليدن سنة ١٨٨٤ م ، وترجم الكتاب بأكمله إلى اللغة الفرنسية بناية البارون « دى ارلنجيه » في جزئين ظهر أولهما سنة ١٩٣٠ قبيل وفاته بتونس سنة ١٩٣٢ ، وظهر الجزء الثانى سنة ١٩٣٥ بعد وفاته .

كتاب « إحصاء العلوم » ، عني به المستشرق دكتور « هنرى فارمر » ، وعلق عليه وطبع منه الجزء الخاص بعلم الموسيقى في ليدن سنة ١٩٣٥ م ، وكذلك عني بنشره الدكتور عثمان أمين .

وأكثر الكتب التى ألفها الفارابى ، إما أنها فقدت أو أنها لا تزال في الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه في شتى العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفارابى في صناعة الموسيقى سوى كتاب واحد ، هو المسمى « كتاب الموسيقى الكبير » ، الذى يعد بحق أعظم مؤلف في علم الموسيقى وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وقتنا هذا .

وعلى الرغم من شهرة الفارابى في الفلسفة والمنطق والعلوم إلا أن شهرته اقتصرت أكثر بصناعة الموسيقى والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التى تميز بها هذا الفيلسوف في الموسيقى ، وعلى الأخص في الأوساط التى تعنى بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذى اشتهر باسم « كتاب الموسيقى الكبير » ، فقد حكى الناس عنه أساطير اقتصرت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطرائق معلومة عنده أحدثت نغماً قد يثبت على النوم تارة وعلى البكاء تارة أخرى ، أو نغماً لا يبالك الإنسان عند سماعه من الضحك ؟

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا في كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها « الفارابى » بأنها مستطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس

الأبعاد الصوتية في أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما يدعوننا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذى لا شك فيه أن « الفارابى » ، كان يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له في تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ، فكان ينتقل في موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة العملية فجاء كتابه في علم الموسيقى شاملاً كاملاً :

وذكر ابن جليل في تاريخ الأطباء أن أبا نصر الفارابى كان في شببته يضرب بالعود ويغنى ، فلما التحى وجهه قال : « كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فنزع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف في الطب كتاباً كثيرة » . وقال ابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ : « نقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى صنع آلة غربية يسمع منها ألحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق أن نظر فيها فوافقت منه قبولاً وتحرك إلى قراءتها ولم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة ، وقال ، إن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع إلى دمشق وتوفى بها في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف الدولة على بن حمدان في خلافة الراضى : وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلاً من خاصته ، ويذكر أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل ولا مكسب ، ويذكر أنه كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ، ولم يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البتة ، ويذكر أنه كان

كتاب « الموسيقى الكبير » دليلاً واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرحه والتعليق عليه الأستاذ « غطاس عبد الملك خشبه » العضو الفنى بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعته وقام بتصديره كاتب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

والناظر فى هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحقاً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف فى افتتاح الكتاب : «... رأينا أن نجعل ما نؤلفه فى كتابين ، أولها ، افتتاحناه بالأمور النافعة فى الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأمور التابعة لأوائل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكنا فيه المسلك الذى يحرصنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه ، والكتاب الثانى أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين فى هذه الصناعة وشرحنا ما نحض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد ممن عرفنا له رأياً أثبتنا فى كتاب ، وبيننا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك فى تحصيل ما فى هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع فى رأيه منهم... » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثانى الذى أشار إليه المؤلف فى مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، وربما يكون عند بعض الناس فى المكتبات الخاصة ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول بجزئيه .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزئين :

جزء فى المدخل إلى صناعة الموسيقى ، والثانى فى الصناعة نفسها .

والقسم الذى فى المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذى فى الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها فى مقابلتين .

يخرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضىء بمصابيحهم فيما يقرؤه ، وكان فى علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه .

وإذ نحن تطرقنا فى حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذى اشتهر به أكثر الأمر فى صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه فى هذه الصناعة ، الذى أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه فى العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب : « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابى :

يعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية فى الموسيقى ، لم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملاً مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخم له شهرة عالمية فى الأوساط التى تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذى سلكه المؤلف فى تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط فى عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا بسبب ضخامته وعمق معانيه وتعذر قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه فى المكتبات العامة . وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذى يستلزم خبرة بمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلاً عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلاً ، ولهذا الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون بهذا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مقتطفات منه فى المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القومى فى الجمهورية العربية المتحدة فى نشر وإحياء التراث العربى فى سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح فى اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان لإخراج

أما المقالة الأولى من الجزء الأول في المدخل ، فهي بحث في أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولاً هيئات الصناعة في الإنسان ، فجعلها صنفين إحدهما الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن هيئة الصيغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها ثلاثة أصناف :

الألحان المملدة ، وهي التي تكسب النفس لذة وأنت مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، في النفس .

الألحان المخبلة ، وهي التي تفيد النفس مع ذلك تخيلات وتوقع فيها قصورات أشياء وحالها في ذلك حال التزاويق والتماثل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهي التي تحدث عن الانفعالات فهي إما مزينة لها أو متقصية منها .

ثم تطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية في الإنسان وهي غريزة طبيعية في طلب اللذة أو التخيل أو الانفعال ، وهذه هي غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاول ذات المعاني أبهى وألذ مسموعاً .

وفي نهاية هذه المقالة عرّف هيئة العالم بالموسيقى النظرية ، وهي أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب العلم النظري على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال أرسطو في هذا المعنى ، إن كثيراً ممن يتعاطى النظر في الكليات لا يحس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما يحتاج فيه إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهي بحث واف لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولاً ، عن الألحان التي يمكن أن تعد طبيعية للإنسان ، ويعني بها الألحان التي عند الأمم الذين مساكنهم وعيشتهم على المجرى الطبيعي للإنسان ، وقد جعل الألحان التي تعد غير طبيعية ، هي التي عند الأمم الذين مساكنهم وعيشتهم فيها يلي خط عرض ٤٥° جنوباً ، وفيها يلي خط عرض ١٥° شمالاً ، فهؤلاء ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم في الألحان ، إن الألحان تلتئم عن صنفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللحمة في الثياب ، والآخر بمنزلة التزاويق والاستظهارات ، فالتى هي بمنزلة السدى واللحمة في الثياب هي التي بمثابة الأصول والمبادئ في الألحان ، والتي هي بمنزلة التزاويق والاستظهارات هي النغم التي في تزييدات الألحان لتكون كالات للحس .

وقال : « وإذا تأملنا الألحان تأملاً كثيراً وجدنا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعني بالاقترانات اجتماع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا في السمع أو يؤخر هذا ، وفي الاقترانات ما هي كالات وطبيعية للأسماع ومنها ما ليس كذلك ، وفي ترتيباتها ما هي كالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة فان كمال المقترنات في الاقتران هو مثل ما يعرض للونى الحمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلون الياقوت والذهب إذا اقترنا ، واللازوردى والحمرة إذا اقترنا ، فلنسم كمال الاقتران اتفاق النغم وتآخها ، وخلافه ، تنافر النغم وتباينها ، وكال الترتيب يتبين أيضاً في ألوان التزاويق وفي الطعوم الواردة على الحس أولاً فأولاً ، وخلافه كذلك ، ولنسم ذلك ملائمة الترتيب ، وخلافه منافرة الترتيب

ثم ذكر المؤلف مراتب النغم الطبيعية ، ووصف آلة قديمة ، تسمى « الشاهرود » ، وكانت بعيدة

الفن الثنى : فى الآلات المشهورة . والنغم المحسوسة
منها وطرائق تسويات أوتارها .

الفن الثالث : فى تأليف الألحان الجزئية .

أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت
والنغم فى الأجسام وأسباب الحدة والنقل ، ثم عرف
مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد
وتفصيلها وقسمتها ، وقرع للقول فى أى حدى
النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأيهما مقابلا للنغمة الأحدث ،
ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص
ولا يلحق السامع كبير مضرة من أن يستعمل الإنسان
فى التعليم أعظم العددين فى البعد لأيهما شاء من نغمته ،
غير أنه استعمل فى كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة
للنغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان
أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأى ، غير أن
المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحدث ، فواضح
أن العدد الأصغر فى النسبة دالا على النغمة الأثقل
وبالعكس .

وختم هذه المقالة بكلام مفصل فى أصناف الأجناس
التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها ربتين ، أجناس
قوية وأخرى ليئة ، فالقوية ما كان فيها أعظم الأبعاد
الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ،
والليئة ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أكبر نسبة من
مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى
منتظم متالى ، ومنتظم غير متالى ، وغير منتظم ، ثم بين
كيف تؤخذ الأبعاد فى كل من هذه الأجناس ورتبها
فى جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجاعات التي
تألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فيها ، وتكلم
عن المتجانسات من النغم ومناسبتها العددية ونظائرها
التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظري
المجمل فى تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .

واختتم الجزء الأول فى المدخل بذكر الملاءمات
العشرة فى الصناعة العملية ، وهى :

١ - الملاءمة التي فى تزييدات الألحان وتشبيعاتها .

٢ - الملاءمة التي فى أزمنة ما بين النغم ذى الإيقاع .

٣ - الملاءمة التي فى المتجانسات ، وهى نغم
الجماعة المعدة لأن يؤخذ منها اللحن .

٤ - الملاءمة التي فى التناوع ، وهو الانتقال من
نوع إلى الأقرب ثم الأقرب .

٥ - الملاءمة التي فى ترتيبات النغم ، وهو التقديم
والتأخير بينهما عند اجتماعها لتكامل اللحن .

٦ - الملاءمة التي فى اقترانات النغم ، وهى التي
تعرف بالانفاقات .

٧ - الملاءمة التي فى تهيئة نغم الجماعة توطئة لما يستجد
منها أولا فأولا .

٨ - الملاءمة التي فى ترتيب أبعاد المتجانسات التي
بالأربع نغم ، وهى المسماة بالأجناس .

٩ - الملاءمة التي فى المطابقات ، وهى الانتقال
بالصوت فى طبقات ملائمة .

١٠ - الملاءمة التي فى النغم ذواتها من حيث هى
طبيعية فى الحدة والنقل .

ثم ذكر كيف تركيب الأبعاد بعضها إلى بعضها ،
وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب
بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب ، فقد قسمه
المؤلف إلى ثلاثة فنون ، كل منها فى مقالتين .

الفن الأول : الأصول فى صناعة الموسيقى ،
ويسميه كتاب « الاسطىقتسات » .

أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم الجموع صنفين منفصل ومتصل ، وهذه منها جواعات تامة وجواعات ناقصة ، وجواعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بين أسماء النغم اللاحقة فى ترتيب الجموع ، وذكر الأسماء اليونانية القديمة التى كانت تقابلها ، ثم عرف التشابه فى الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابهة الأبعاد التى نسبها متساوية وأطرافها على نسب مؤتلفة ، حتى إذا سمعت متوالية كانت ملائمة ، ثم ذكر أصناف التمزيج والخلط بين النغم والأبعاد والأجناس والجواعات واستوفاهما جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهى نقلة مستقيمة على التوالى .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهى نقلة مستقيمة ثم عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهى العود إلى المبدأ ، ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهى العود إلى غير المبدأ ، من النغم التى انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة فى الإيقاع ، وبين الأجناس الأصول التى منها تؤخذ الإيقاعات ، فقسمها إلى قسمين : موصل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع الموصل ، هو المتوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج : والمفصل من الإيقاع هو ما تتفاضل فيه الأزمنة .

ثم ختم المقالة الثانية بقول مجمل فى الإيقاع ، وذكر وصف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من « السنطير » ، عليها مسطرة مقسمة متحركة يمكن بواسطتها استخراج جميع النغم التى يمكن أن تحدث من جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثانى ، فهو كتاب فى الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه ، بدأ فيها أولاً بذكر آلة العود ، وذكر الجمع المستعمل فى هذه الآلة ، والدساتين التى كانت تحدد مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التى تلحق اتفاقات النغم فى الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف فى علم الصوت بالتردد الاضطرابى ، وبين كيف أن بعض النغم التى هى فى ذواتها متفقة قد تسمع فى بعض الآلات غير متفقة ، أو بالعكس ، وكيف أن حاسة السمع قد يختلط عليها أمر الاتفاقات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم تليها أخرى تبلغ من الثقل أقصاه ، فلا يحس بها ، أو إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تليها أخرى تبلغ من الحدة أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا يحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ فى آلة العود تمام الجمع ، فزاد فيه وترأ خامساً كان يسميه « الحاد » ، فإذا سويت هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد بأربع نغمات تحده النسبة ٣ إلى ٤ فان النغمة التى تسمع من دستان بنصر العود هى تمام الجمع الكامل يبعدين بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأثقل صوتاً إلى سبابة الوتر الثالث ، والثانى من سبابة الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها فى القول على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ، والمعازف التى تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ فى هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور أحدهما الطنبور البغدادى ، والآخر يعرف بالطنبور الحراسانى ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالاً من الأول . وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين التى كانت تسمع فى القديم منذ الجاهلية ، وهى كانت ترتب فيها الأبعاد ترتيباً متساوياً المسافات ، وصحح

مواقع اللساتين وذكر استعمال المحدثين لهذه الآلة في ذلك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الجراساني ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الراتبة منها والمتبدلة ، وبين كيفية استخراجها في هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة في كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة في آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث النغم فيها ومناسبتها مع أطوال المزامير وأقطارها وثقوبها .

وقد تبين من قوله ، إن المزمار البلدي أو التركي المعروف في وقتنا هذا يشبه المزمار الذي كان يسمى قديماً بالسرناي ، أو هو على وجه التحديد .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها في آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهي الآلات التي تستعمل فيها الأوتار مطلقاً ، بحال كل نغمة ، وبين كيف أن المزاولين لهذه الآلات أكثر إحساساً بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التي تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلك فيه لتسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذي يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعمله المزاولون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدين » ، يمكن أن يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التي تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون هذه أكثر حاجة إلى التأمل من تلك التي يتساوى فيها بعدان .

ثم ختم هذه المقالة بقول مجمل في الآلات التي يمكن أن يتم بها الأمر العملي أو العلمي ، أو الأمرين جميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو في تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، في صناعة الألحان الحادثة عن النغم باطلاق . فأوضح أولاً جداول تشتمل على الأعداد الدالة على ترتيب النغم في الأجناس جميعاً متى رتب كل منها في جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ في الألحان ، وجعل للانتقالات جدولاً أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمنة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح في قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون في وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره « الفارابي » في قوله عن الأزمنة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وختم المقالة الأولى من هذا الفن بما يجب أن يتبع في تأليف الألحان التي تدخل في هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثاني من الألحان وهو ما يحدث بالتصويبات الإنسانية .

تكلم أولاً عن الأعراض التي تلحق النغم الإنسانية وفصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التي تعطى النغم ، وجعلها قسمين : فصول الأصوات بالكمية وفصولها بالكيفية .

فالتى هي بالكمية تختص بالحدة والثقل ، وفيما عدا هذه فهي فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات النغم .

ثم أوضح عملية الحنجرة في الإنسان ، بسلوك الهواء في الحلق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التي تلحق كصفات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التي تضيف على الأصوات كصفات تختص بها .

ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ، وبين المصوتات منها وغير المصوت ، وبين امتزاج المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمختوض والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل الموزونة ، وأجزائها وبسيط الوزن منها والمركب الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير التام ، وأول مراتب التام في كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم مؤلفة ، وكيف تقرر حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هي الألحان المملوءة بالنغم والألحان الفارغة النغم ، وكيف صنعت كل منهما ، وكيف صنعت لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمين شبيهاً بأقسام الأقاويل ، فنها ما هي مفصلة ومنها ما هي غير مفصلة ، وغير المفصلة هي التي أسماها الألحان المسرودة ، ويعني بها الألحان التي تجري على جنس إيقاع موزون ، وإنما يمكن أن تؤخذ على إيقاع موصل كيفما اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وفصولها العظمى والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيتاعات بهذه الفصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالها ونهاياتها ، كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى الأمور التي بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاءً وأتقاً في المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التي تخص هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هي رئيسة الهيئة الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة ومدخلها في الإنسانية .

ونحن ، ننقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما كتبه «الفارابي» ، قال :

... . ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون مِلْدَةً دائمة أبداً ، أو ملدة من غير أن يلحق الإنسان منها أذى أو كلال أو تعب أصلاً ، وكانت بهذا الأمر أشبه الأشياء بالراحة ، وأفعلها التي بها كمالها أشبه الأشياء بالأفعال الكائنة في الراحة من أصناف اللعب ، ظن الجمهور كذلك في الأشياء المتعبة أنها شقاوات ، وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة شقاوة ، وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فتحوا بأفعالهم كلها نحوها وطلبوا تميمها بكثرتها وتقويتها وبدوامها ، وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعمالهم لها أشياء باطلة لا جدوى لها في الإنسانية ، بل صارت صادقة عن الأمور التي بها ينال السعادة بالحقيقة ، إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة .

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية ما شأنها أن تستعمل في اللعب ، وكذلك من الألحان التي تقرر بها ، فانهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن تزين أو تحاكي أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف من الأقاويل الشعرية فقط ، قال من له القوة على صناعة الألحان إلى صناعة أمثال هذه وحدها ، فظن ، إذ لم يعلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن تردل وتجنس عند من مقصده التخييل منهم ، وقاربت أن تأتي كثير من الشرائع ناهية عنها .

ولما كان ما يستعمل من الألحان في زماننا هذا ، وفي بلداننا هذه ، هي التي كادت أن تردل عند أهل الخير ، وكان ما يعتقد في جملتها إنما يعتقد على حالها التي بها تستعمل عند الجمهور في زماننا هذا ، صار تبييننا للمقصود الخاص بجملة الألحان وكيف مدخلها في الإنسانية يحتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما نبين آراء واعتقادات غريبة عنهم ، ومع ذلك فإن

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية فى الأمور الإنسانية ، وعلى كم جهة هى ، تبين حينئذ منافع أفعال هذه الصناعة وظهرت جهاتها ، ويحتاج فى علم ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشعرية ، ومن أى شىء تلتئم ، وكيف صنعتها ، ثم إلى معرفة غناء صنف صنف منها فى الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن يوقف عليها من هذه الصناعة ، بل من صناعات آخر . . . » .

هذا ما يقوله « الفارابى » ، فى أمر الألحان وغاياتها وجدواها فى الإنسانية ، وبه نختتم نحن مقالنا عن هذا الفيلسوف الحكيم العالم .

كثيراً مما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى للسبب الذى بيناه مجرى ما يقال قولاً فقط ، من غير أن يطابق الموجود لدينا فى زماننا ، فيصير قبول كثير من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قبولاً أضعف ، أو شبيهاً بقبول ما ليس له غناء .

ولذلك ، فلنقتصر من التنبيه على هذه الأشياء من أمور الألحان على هذا المقدار فقط ، ومتى أثر الإنسان الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك فى غاية أفعال هذه الهيئة وجدواها ، فينبغى أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قد بيناه نحن فى مواضع آخر .



الطاسم لولتر سكوت

بمستم الأستاذ محمود محمود

١ - شيء عن حياة الكاتب

كان من أثر الثورة الفرنسية أن تحرر الفكر الأوربي وانطلق من قيوده القديمة ، وظهرت الحركة الرومانتيكية في الأدب الغربي ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب في انتقاء اللفظ ، وإطلاق الخيال في كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قيود الأدب الكلاسيكي العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة في الأدب الإنجليزي السير وولتر سكوت . وقصة حياة هذا الرجل الذي ولد في عام ١٧٧١ وانتهت حياته في عام ١٨٣٢ شبيهة بأحدى قصصه الخالدة - هي قصة رجل مكافح لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جبارة ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية ، ثم يخجو نجمه ليضئ مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل المستمر ، لا يعبأ بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاطت به المآسى .

وقد نال وولتر سكوت شهرته أولاً كشاعر ، وبدأ حياته الأدبية بالأغاني الشعبية التي سرعان ما ترددت على كل لسان وذاعت بين الناس أجمعين . وكان يسوق في هذه الأغاني طرفاً من القصص التاريخي

القديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التي تسجل بطولة الإنسان . وظل سكوت في أعين القراء زعيم الشعراء في بريطانيا ، حتى ظهر اللورد برون وبزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فانصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغاني إلى الرواية ، وكان في قصصه الروائي - كما كان في شعره - يعتمد إلى إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالا واسعا لارسال الخيال وابتداع القصص .

وفي مجال القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قل من كان يحاول أن ينافسه فيه .

ثم أراد القدر أن يظهر وجهاً آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو في الخامسة والخمسين من عمره - وأقصد وولتر سكوت « الإنسان المكافح » - وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما يملك ، وغرق في بحر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكه حياته ، بعد ثلاثين عاماً من عشرينها . ولكن سكوت « الإنسان المكافح » دأب على فضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه بأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج المتواصل . وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم تهدأ فيها همته ولم تفتر عزيمته حتى سدد جانباً كبيراً من ديونه التي بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنيهات .
ثم طواه الردى وظلت قصصه الخالدة تدر أرباحاً طائلة سددت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولد وولتر سكوت في الخامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ في مدينة أدنبرة بأسكتلندة . وكان أبوه من رجال القانون . وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف في إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال حياته . غير أن الرجل بما جبل عليه من عزيمته صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول في الحقول والغابات يملأ ناظره بجمال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته في مزرعة جده ، وكان جميل الحيا ، يحبه كل من يراه ، ويحمله الخدم كلما صبحا الجؤ إلى المراعى المجاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة . ومحدثنا سكوت في قصيدة « مارميون » عن الأساطير التي كان يقصها عليه ذلك الراعى ، والتي كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحماة .

وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة في أدنبرة لم تظهر عليه مخايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه في الدراسة . بل كان شيطانياً صغيراً . وقد بز زملاءه في الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالدرس ، ولكنه أحب القراءة الحرة منذ حداثته . وكانت الليالذة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب الكتب إلى نفسه . وحضر في المكتبة على نسخة من كتاب برسى « آثار من الشعر الإنجليزى القديم » فالتهمها التهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يردددها لأقرانه في المدرسة .

ثم التحق - بعد المدرسة - بجامعة أدنبرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل وفي الجامعة التقى بالشاعر الأسكتلندى الرقيق روبرت بيرنز . وفي

الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم بركوب الخيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع زهاء الثلاثين ميلاً سيراً على قدميه دون أن يكل أو يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث إلى الفلاحين ويدرس طبائعهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفي خلال تجواله أيضاً تعرف على البقاع التي ورد ذكرها في الأغاني القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التي اختزن كثيراً منها في نفسه ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً في قصصه فيما بعد .

واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالحماة . غير أنه لم يشغل بها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذي أحسن استغلاله في القيام برحلات يجوب فيها أرجاء أسكتلندة كلها وشمالى إنجلترا - إقليم البحيرات - الذى عرف بجماله الساحر .

وكان أول كتاب نشره سكوت « أناشيد الحدود » التي تغنى فيها بمفاتيح الطبيعة في المنطقة التي تقع بين إنجلترا وأسكتلندة .

وجمع الشاعر الشاب أثناء تجوله في أسكتلندة كذلك كثيراً من الأناشيد التي نقلها عن أفواه الفلاحين وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها في مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته التالية تحت عنوان « أغنية المنشد الأخير » ، التي اتبعها بقصيدة « مارميون » التي أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة « سيدة البحيرة » .

وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها الله من طبيعة فائقة صورها سكوت في أشعاره التي ملك بها قلوب الناس في عصره ، واستحوذ على مشاعرهم وخطب ألباهم .

لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التي جمعها برسى ونشرها تحت عنوان « آثار من الشعر الإنجليزى القديم » كما استمتعوا بأساطير وليام وردزورث وصمويل كولردج الشعرية ، وكذلك

بأناشيد روبرت بيرنز. بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة الناعمة ما برحت تحمل بالفارس الذى يهبها قلبه وفؤاده ، والذى يفك طلاسم سحرها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية فى الأدب الإنجليزى غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومولفاته أرباحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، ونضاعت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن بذخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشتهر بين الناس ، وأخذ الإنجليز يحجون إلى بقاع أسكتلندة التى شاد بجمالها فى شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجمال الوعر والطبيعة الشائخة قبله الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة فى عام ١٨١٢ تقع على نهر تويد . وشيد لنفسه فيها قصراً منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعة شيئاً فشيئاً ، وذلك لكى يحقق حلماً من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى . وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقمى الروائىم الفاخرة ، ويستقبل مرديه الذين كانوا يفلدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث يزلون أهلاً ومحلون سهلاً ضيوفاً عليه ، ويحظون بلقاء الشاعر الذى طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثناء ، وعظمة ، وبذخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستدين ، وخبث شهرته قليلاً كشاعر مفلت ، وأفلس شركة النشر التى كان يسهم فيها بماله .

غير أن الشاعر لم يستكن لهذه الظروف القاسية ، ففكر فى مخرج يقيله من عثرته ويقبضه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسدد ديونه ، فعمد إلى خطوط

قديم كان قد بدأه فى عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوقه إلى نهايته . وأخذ يقلب صفحاته ، واعزم أن يتبسم وأن يخرج به اخراجاً جديداً ، فنشره فى شكل قصة تحت عنوان « ويفرلى » وكان ذلك فى عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ، على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ، ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلاً من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد سمعته كشاعر ويحسب أن تأليف القصص لا يعين على تحقيق مأربه .

ولبت عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التى شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ ، واستغرق سكوت بعد ذلك فى كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته فى هذه الفترة من حياته فيقول :

« كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل فى المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة فى الغرفة المجاورة يداً تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبها فى ضوء الشموع صفحة تلو الأخرى ويجمعها فى أكدهاس من المخطوطات ، والكاتب لا يكل ولا يمل . وبقي الرجل كذلك يوماً كاملاً وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، ثم انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم متى نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التى تحرر مئات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو سير وولتر سكوت . والسرفى فى هذا العمل المتواصل المثمر نظام صارم فى

الحياة فرضه الكاتب على نفسه . وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن - كغيره - يؤمن بأن الحياة البوهيمية هي مزاج الفنان .

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار في فصل الشتاء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتأق فيها ويعني بهندامه . . . ويستوى على مقعده للكتابة في السادسة . والأوراق أمامه في تنسيق تام ، ومراجعته حوله في ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لتناول طعام الإفطار بين التاسعة والعاشر يكون قد أدى من العمل ما قد يكفى غيره يوماً كاملاً . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعدئذ يخرج إلى الحقول بجوبها وكلبه يصحبه ، يجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التي ما زالت تحمل طابع الماضي الدامى الذي كانت تمزقه الخصومات وأسباب النزاع .

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الخاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلاً فعل على أساس من الواقع المزوج بالخيال الذي يقبل التصديق

وقرأ الناس هذه القصص - ملوكاً ورجالاً - ودرت عليه ربحاً وافرأ ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر قرفضها باباء وكبرياء . ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع في قصره ثانية ويتوسع في أملاكه . ولكنه - برغم هذا - عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة طعاماً .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو في الخامسة والخمسين من عمره ، وبات رجلاً أرملاً ، عجوزاً ، مفلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتمل صحته هذا الاجهاد ، فنصحته أصدقائه وأطبائوه بالانتجاع في إحدى قرى

إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، فقفل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابتسford الذي خيم عليه الهدوء والسكون .

وفي يوم دافئ من أيام الخريف في عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الأخضر تعطر الهواء وخريف نهر تويد يرن في أذنيه أغمض عينيه وأسلم الروح إلى الأبد .

٢ - أهم أعماله

كانت ويفرلى كما ذكرنا هي أولى القصص التي كتبها سنير ووالتر سكوت .

ولم يكن عسيراً على هذا الرجل الذي مارس الأسطورة الشعرية في شبابه أن يتجه نحو القصة ، يمزج فيها بين الحقيقة والخيال فيكسبها مرونة الحياة التي كادت أن تفقدها في مطلع القرن التاسع عشر . وقد أثارت هذه القصة زوبعة في عالم الأدب لأنها حددت اتجاهها جديداً في الكتابة ، ثم اتبعها بغيرها من القصص مثل « قصة الماضي » و « القزم الأسود » التي نشرها في عام ١٨١٦ ، وغيرها - وكلها عن تاريخ أسكتلندة في العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى أحداث التاريخ ويخلصه من الخيال الجامح الذي لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له في الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيما يكتب ، فذاع صيته واشتهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الهزلية بالعناصر التراجيدية في قصصه .

ولاقت قصص ويفرلى نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها عن شخصيته رحب به الأمراء في بريطانيا وكرمه رجال السياسة في فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حدائنه يحفظ الحكايات ويحسن روايتها ، يدمن القراءة في كتب التاريخ ، ويستمد منها

في هذا الموقف فلا تملك رشدًا فتطعن زوجها في صدره ، ثم تفقد صوابها وبطبر عقلها ، وتنتهي حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصمه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق بهما فيلقى حتفه من شدة الاعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالآسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها « قلب مدلوثان » ، و « إيفانجو » وموضوعها عصر رنارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء في القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التي سادت في العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع في مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايتي « الراهب » و « الدبر » صور فيهما ما يحيط بالأديرة من غموض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته في الكون أكثر مما فعل أى كاتب آخر في عهده . وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادي في ميدان التجارة أو الصناعة .

وهذا الذي صورته سكوت في قصصه كان مناراً لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال « رسكن » و « وليام موريس » ، فرجعوا إلى الماضي لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خلافة ، وإنما يلتمسون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان .

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعي يرمز للأخوة المسيحية الحقة ، فشاد به كما شاد بالروح التي سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

المواقف المثيرة . وقد استطاع أن ينفذ ببصيرته إلى الوقائع التي تزويها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذي كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء ، بعضهم ممن لهم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصب - وكان رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحين إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكني الجبال وسكان الأحياء الفقيرة الوطنية ، إلى القديسين والخنوة - كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفاً دقيقاً مستعيناً بخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لم تمنعه عن التدفق حتى علته التي كان يشكوها ، إذ كان مصاباً بداء الدرن . ففى عام ١٨١٧ - بالرغم من استبداد الألم به - أخرج قصة « روب راى » وهي رواية تاريخية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجمال والفضيلة وان كن كالدى التي ليست بها حياة ، ولكن بطله هذه القصة « دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهي سيدة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفى العام التالى أصدر « عروس لامرور » أملاها وهو يشكو ألماً مبرحاً . والقصة تجربة عظيمة في المأساة المطولة . وهي قصة انهيار بيت من خير البيوتات . وبطلها « سيد رافزروود » يعيش معزلاً مكتئباً في مسكن مرتفع فوق قمة الجبل ، مثالا للبطل الرومانتيكى أفلست أسرته وفقد كل ما يملك إلا ما بقى عنده من عزة وكبرياء يحتنى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويغرم بفتاة اسمها لومى آشتن تنتمى إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة - بتأثير أمها - تقترن بشاب آخر ، ولا تستطيع الاتصال بعشيقها الأول رافزروود . ويستطيع أهلها أن يبعدوه عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلي عنها . ولكن قلبها لم يتعلق قط بالزوج الذى أرادوه لها . وبعد حفل القران يظهر رافزروود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إليهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة

كارليل ، وعلى دزرائيلي الذى كان من زعماء المحافظين الذين ينادون بالعودة إلى القديم .

وتصور قصة «الدبر» عهد حكم الملكة اليزابث حينما كانت مذاهب الإصلاح تشق طريقها لأول مرة فى أسكتلندة فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين . وفى هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات والعارف ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع بها حوادث القصة .

أما قصة «الراهب» فيمكن اعتبارها متممة لقصة «الدبر» ، وهى أيضاً تصور هذه الفترة التاريخية ، وتحكى شيئاً عن حياة مارى ملكة أسكتلندة التى قضت فترة من الزمن بحينة فى إحدى القلاع ، ثم لاذت بالفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة لانجسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء الحدود .

وفى رواية «كنلورث» يصور الكاتب عظمة بريطانيا فى ذلك الحين ، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة اليزابث وايرل لىستر الذى تزوج من فتاة حسناء ، لم تسعد بالحياة معه ، ثم ماتت فى ظروف غامضة . وعرض أمرها على كيميائى اسمه أسكولا ، خبير بفعل السموم ، وبالتنجيم ، وبطرق الدجل على اختلاف أنواعها ، لعله يكشف سر موتها . وفى هذا الجزء من القصة نبين اهتمام الكاتب بدراسة المعميات والمبهمات . ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التى نشرها فى عام ١٨٢٢ وقد وقعت حوادث القصة فى لندن لعهد جيمس الأول ، وهى تعطينا صورة رائعة عن بدخ البلاط وظلم العامة فى ذلك الحين ، وفرارهم من عسف القضاة إلى حرم الكنيسة .

ولم تفر قط هذه الطاقة الجبارة التى تميز بها سكوت ، فتوالت مؤلفاته ، بعضها فى إثر بعض ، ومنها قصة «بفريل» التى يصور فيها شارل الثانى والحياة فى قصر بكنجهام . و «كونتن دير وارد» وهى تصوير

سيكولوجى لشخصية لويس الحادى عشر ملك فرنسا وبلاطه . ثم أعقبها قصة «بئر سان رومان» التى يصور فيها الحياة المعاصرة فى أسكتلندة وما اتصفت به الطبقة الرفيعة من تراخ وخمول .

وبلغ سكوت قمة مجده ، غير أنه لم يكف عن الكتابة ، فأخرج قصة «رادجونتل» فى عام ١٩٢٤ ، وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروى فيها مأساة أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا فى عيني الكاتب فجأة ، واضطربت علاقته بدار النشر التى كان يسهم فيها . وفى هذه الفترة الكئيبة من حياته أخرج قصة «المخطوبة» و «الطلم» وهى قصة عن الحروب الصليبية على غرار «إيفانهو» . وهى موضوع هذا المقال .

وفى هذه الفترة العصبية من حياة الكاتب أخرج أيضاً قصة «وود ستوك» يصور بها روح عصره ، والأزمة التى حاقت به . وفى هذه القصة يصور حياته بهذه العبارة :

«تمر بنا السنون كما تمر الرياح . ولا نرى متى تهب الزوبعة ، أو فى أى اتجاه تسير . وكأننا نشهد كرم الأعوام دون أن تتغير نفوسنا . ولكن الزمان ينجذع المرء فى قدرته ، كما تجرد الرياح الغابات من أوراق الأشجار» .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ، فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر «كانونجيت» و «قصص سيدى» .

وظل الرجل فى تدهور مستمر حتى مات فى عام ١٨٣٢ .

مصادر قصة «الطلم»

كان سكوت كما ذكرت ينغم غراماً شديداً بالعصور الوسطى ، فصور الحياة فيها فى كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً احساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب « الطلمس » .

غير أنه أدرك - من ناحية أخرى - أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد . فهو يجهل تلك المنطقة من العالم التي اشتعلت فيها الحروب الصليبية . وهي من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها في قصص ألف ليلة وليلة التي قرأ ترجمتها بالإنجليزية .

وقد قام كثير من البريطانيين لعهد هذه بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشيء الكثير ، فخشى سكوت أن يعرض في قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يدرك هؤلاء الرحالة مقادير بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشيء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوسعهم أن يأتي بالشائق الطريف الذي ينافس به ما سبق نشره في هذا المجال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عانيء بالمنافسة أو راغب في التفوق على ما سلف . واستقر به الرأي في نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التي تتصل بالحروب الصليبية اتصالاً وثيقاً ، والتي انتهى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحي في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أهما يفضل الآخر في صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد في الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التي ينسج منها قصة خيالية نشوق القراء . وأقم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة في قصص سكوت . غير أنه عرض فيما سبق من روايات لصفات الملك الخاصة أكثر مما عرض هنا في الطلمس .

فقد كان الملك في القصص السالفة فارساً متنكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، صفة الملك الغازي . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت في القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً في هذا الملك المحارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان في زمانه أكبر فخر لأوروبا وفرنسا . وأعجب سجل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدّها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبهث الرعب في النفوس . وربما لم تتوارد على الألبام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فيها التاريخ الحق بالخرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دار منها حول طلمس عجيب اتخذته المؤلف عنواناً للرواية . وكانت عامة الشعب في أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التي عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التي لا تززع في التائم والرق وما إليها من التعاويد التي لها في علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الخير أو الشر وفقاً للطريقة التي تستخدم بها . وقد استغل سكوت هذه الخرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الخيالية .

واستباح لنفسه الحرية في تخوير الأسطورة التي كانت تدور حول « الطلمس » في أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف في حقائق التاريخ . لأن القصة الخيالية عند سكوت لا ينبغي أن تلزم وقائع التاريخ ، ومن حق كاتبها أن يبتدع من الأحداث ما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخي في رأى سكوت شيء وعلم التاريخ

شيء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسحها كما نشاء لكي تدخل عنصر التشويق فيها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة في قصة « الطلمس » من خلق الخيال ، وأن الحقيقة — حيثما توجد — لا أثر لها إلا في أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رتشارد على الأساطير التي كانت تتداولها عنه الألسن في بريطانيا ، والتي كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر . وكانت شراسة الملك من الموضوعات التي تجوز فيها المبالغة كما تجوز في شجاعته وإقدامه .

٤ — موجز القصة ومقتطفات منها

يبدأ المؤلف قصة « الطلمس » بوصف طبيعة أرض فلسطين ، تلك الأرض المقدسة التي يقاتل فيها الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحيين . والمسلمون في جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا يمكن أن يفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندي يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق المحارب الصليبي وطريقة إعدادة وتسليحه . يقول في وصف هذا الرجل :

« ... كان الفرنجي رجلاً قوياً كالغوط الأقدمين في هيئته ، شعره أحمر اللون أدكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبته التي لم تتعرض للفتحة الشمس ، ومما تم عنه عيناه الزرقاوان المنفرجتان ولون شعره وشاربه الذي كان يظل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال النورمان ، أنفه أغريقى جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له

رأس صغير يرتكز فوق رقبته في أنفة وعظمة ، لا يز عن الثلاثين من عمره ، ولكنك إذا حسبت للعناء والجهد حسابهما علمت أنه قد يتقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلاً قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة ممزوجة بالخفة والنشاط . خلع القفاز الحديدي فاذا يدها طويلتان بيضاوان في تناسق جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعاها مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتميز في حركاته وسكناته بمنف حربي واستهتار وصراحة في التعبير . في صوته رنة الأمر لا ذلة الخاضع ، وكأنه تعود أن يعبر عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الضرورة أن يفصح عنها .

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندي أثناء رحلته بأمر عربي :

« كان على نقيض الصليبي الغربي ، قامته فوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأوربي بما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخير يكاد أن يكون عملاقاً ، أطرافه دقيقة ، ويدها وذراعاها طويلة رقيقة ، تنسق في حجمها مع جسمه ، وتناسب مع طلعته ، ولكنها لا تدل لأول وهلة على القوة والبيونة اللتين أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت في النظر ، رأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدن ، تتعادل قوته وحجمه مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربي بطبيعة الحال يشبه في طلعته أجلاً قبائل الشرق التي هو من أبنائها . وما كان أبعد عن تلك المبالغات التي يرددها المغنون في ذلك العهد في وصف فرسان العرب ، وعن تلك الصورة الخيالية التي ما زال الفن

الشقيق (يقصد فن التصوير) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربي ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرقة ، له لحية مرسله سوداء متموجة الشعر ، عني بتشذيب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادتان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس في جمالها وبياضها عاج الصحراء . وقصارى الوصف ، كان العربي وهو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس بمنازله قوى البنية ، كهندة البراق ذى الشكل الملالى والحد الضيق الرقيق ، اللامع الدمشقي الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل الغوطى الثقيل ، الذى خلعه صاحبه وألقاه فوق الأديم . وكان الأمير فى زهرة العمر ، ولولا ضيق جبهته ، ورقة ملاحه وحدتها - أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوربيين للجمال - لعد آية فى الجمال .

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطبائع فيقول :

« كان المحارب الشرقى فى معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحي على ما فطر عليه أولئك القوم - الذين عرفوا بحدة المزاج وحرارته - من حرص يستمسكون به كى يقوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبها إلى أن يرتبط فى مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور السامى بعلو النفس كان يحسه كذلك زميله الغربى ، ولكنه كان يختلف عنه فى مسلكه ، فبينما كان هذا الاحساس يمل على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يابه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربى نوعاً من المحاملة يجعله شديد المراعاة لآداب المعاشرة . نعم لقد كان كل منهما يجمال الآخر ، ولكن جمالة المسيحى كانت تصدر عن روح التفكه الطريف

بما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم فى جمالته يصدر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه . « وتبلغ الرجلان بطعام خفيف ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبز الشعير كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على نقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربى كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتح سوريا ، البذخ الشديد الذى لا يقف عند حد . ثم اختتم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التى أوى وصاحبه إليها . أما طعام المسيحى فكان شهيئاً رغم خشونته . وكان أهم ما يتألف منه لحم الخنزير المقدد ، الذى يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شرباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العربى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان فى دخيلة نفسه يهزأ من زميله كيف يعتنى ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك الفارق الكبير بين مسلكيهما وطعاميهما . ولكن اثنيهما قد أحسا كل بشغل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشب بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويخفيا كل اعتبار آخر . غير أن العربى - مع ذلك - لم يسعه إلا أن يشير بكلمة إلى ما لم يرفقه من خلق المسيحى ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة - دون أن ينبس ببنت شفة - إلى شهية الفارس القوية التى مدت من وجبته طويلاً بعد أن فرغ هو من طعامه ، وجه إليه الخطاب وقال :

« أيتها النصرانى الجسور ! هل يلقى بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الذئاب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا رآك وأنت تأكل بشبهة كأنك تتناول من ثمر أشجار الجنة . »

الإنسان فأحل لنا في الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفما شئنا ، ووعدنا في الآخرة بالجنات العن .

فأجاب المسيحي قائلا : « والذي أقدم في السماء فوق كل شيء ، وبألتي أعبد في الأرض أكثر من كل شيء ، ان أنت إلا كافر عيت بصيرته وضل هداية - انظر إلى جوهرة هذا الخاتم الذي تلبس في إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها تفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربي : « أجل وليس في البصرة أو في بغداد ما يشبهها . ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنجي : « شأنها كبير . وستشهد بذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسي هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرني ان كنت تظن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ما كان لها من ثمن ؟ » فقال العربي : « هذا سؤال صياني . أن جزئيات هذا الحجر لن تعادل عشر معشار الجواهر سليما » .

فأجاب الفارس المسيحي : « كذلك ، أيها العربي ، الحب الذي يحمله الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة مخلصه ، هو كهذه اللؤلؤة سليمة . أما الحب الذي توزعه بين أزواجك اللاتي تستعبدن ، وامائك اللاتي تنظر إليهن كأنصاف أزواج ، فما هو إلا بمثابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجواهر الحر » .

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لحنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن في النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآلئ الزرية هي التي تكسب الخاتم جلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف جلاله . هذا الجواهر الأوسط هو الرجل في عزمه وكبالة ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهي النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله عليهن كما يشاء ويهوى . انزع الحجر الأوسط من الخاتم يبقى له قدره ويهبط ما دونه من اللآلئ في قيمته .

فالتفت المسيحي متعجباً من تلك التهمة التي ألقيت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربي الجسور ! أعلم أني إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لي أن آتي ما لم يستطع اليهود الذين يرزحون تحت ملة موسى البالية . ولتعلم أيها العربي أننا نخضع لشريعة سامية ، حيالك الله يا مريم ! انا لله شاكرون » .

واختتم حديثه بعبارة لاثينية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يماور زميله من وسواس .

فقال العربي : « أفهذا أيضاً جزء من حريتك ؟ إنك إذ تطعم كالوحوش الضواري ، وإذ تحتسى هذا الشراب السام ، الذي تأباه البهائم ، إنما تهبط بنفسك إلى حضيفض الحيوان » .

فأجاب المسيحي بغير تردد : « أعلم أيها العربي الغافل أنك إنما تلعن ما أسبغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيماً في تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء في مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالخمر يحمده ربه على الكأس كما يحمده على قوت يومه . ومن يدمن في الشراب فليس في ادمانه بأقل منك غفلة في تحريمك الخمر » .

.... فقال العربي : « والله أيها النصراني إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك مجها لتستثير الرحمة . أفلا ترى ... أن هذه الحرية التي تفخر بها لم تمتد إلى بيتك وإلى أنفس ما في سعادة الإنسان ، فان شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجة واحدة ، يرتبط بها في صحتها وفي مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت في بيته الدعة والسرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أيها النصراني إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبي للمؤمنين في الأرض بملة أبينا إبراهيم وملة سليمان أحكم بني

وإنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه الذى اثبت به . قال الشاعر : « إنما جبال المرأة ورقها من فضل الرجل ، فلو لا ضياء الشمس ما تألق في البحار ماء » .

فأجاب الصليبي قائلا : « أيها العربي ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديدة يحب أبناء الحروب . صدقني أنك لو شهدت بنات أوروبا - اللاتي هن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء - لما بقيت في قلبك ذرة من حب لهاتيك الشهويات المسيكيات اللاتي تجعل منهن « حريمك » . إن جبال نسائنا يدب حرايبنا ويحد سيفونا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفأ لهية ، فكذلك الفارس إذا برز في القتال ولم تكن له فتاة يولها حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما في مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فيها دربته على القتال . ثم انبها إلى مهادة مؤقتة ، وتلازما في سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء في الصحراء اسمها « ذرة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطا عندها رحالهما .

وكان المسيحي في طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، يحمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفي نيته أن يقضى المساء لدى ناسك اسمه « تيودوريك » يقيم في دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربي المسلم أن يقوده ويحميه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذي يقصده .

وهذا العربي أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق - أسرة صلاح الدين الأيوبي .

وأما المسيحي فأصله أسكتلندي ، واسمه « كنت » وهو من المحاربين الصليبيين الذين يتبعون رنشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذي تزعم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطاني يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والخلاف في ذلك الحين .

ويتحدث المسيحي عن الفروسية في أوروبا ويتشدد بصفتها ، في حين يحاول العربي أن ينزل الرعب في قلب زميله فيوهم بأنه من أصل شيطاني وأنه ينتمي إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يترامى لهما في الأفق شيخ يقترب منهما رويداً رويداً . وكان الشيخ يريد أن ينقض على العربي ، فيعترض للمسيحي سبيله ، ويحول دونه ودون الاعتداء على زميله المسلم . ثم يتبين بعد حين أن الشيخ ليس إلا ذلك الناسك الذي كان يقصده سير كنت الفارس الأسكتلندي . وقد تنكر الناسك باسم هاماكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته في كهفه حيث يستطيعان أن يستريحاً في أمان تحت حمايته . ثم ساروا جميعاً صوب الكهف حتى بلغوه .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور في أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد يكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنت من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من « جماعة القواد المسيحيين » المشتركين في الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدنة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأن هاماكو رجل يحمله المسيحيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم في روما ، كما يحمله المسلمون ، وبجميعه صلاح الدين من أى اعتداء .

وقضى الفارسان ليلتهما في الكهف متعاونين متحابين في هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير وولتر سكوت للصدقة التي يمكن أن تنشأ بين المسيحيين والمسلمين أفراداً برغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جماعات .

وفي جوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندي وأشار إليه أن يتبعه ، ودلفا معاً إلى ركن من أركان الكهف وأديا معاً صلاة المساء . وبعدئذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذي كان يقسو على نفسه به ضرباً بقصد التوبة مما ارتكب في ماضى حياته من آثام .

لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان » .

وكلما مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك في أنها تلك الأميرة التي كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطين .

« . . . ومن العجيب في عهود القروسية أن الفارس وهو في فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن يتعقب أو يتأثر الفتاة التي يتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفى منها عطفها على من يعبدها . . ان رأفت بالعباد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شيء وفق ما تريد ، ليس إلى الخلاف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها غلصاً ، يتحدهما بقلبه وبسيف القروسية الذي يحمل . وليس له في الحياة إلا مرمى وحيد ، هو أن ياتمر لها بما تأمر ، وأن يذيع في العالمين صيتها بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل » .

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك رتشارد الذي يقع بين عكاو عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه مما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرنسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وأنهى الأمر إلى الضعف - الذي يكاد أن يبلغ حد الانحلال في جيش رتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوروبا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش عدوهم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح المعنوية بينهم وفترت كل حاسة في قلوبهم ، وخاضوا حرباً يائسة مع المسلمين الأشداء تهوى بهم على عجل نحو الهزيمة المنكرة .

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت في جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علق بها مصابيح من فضة ، وانتشرت في جوها رائحة العطور والبخور ، بتوسطها ضريح تسير حوله ججاعة من النسوة يشهن الراهبات يرتلن نشيد « المجد لله في الأعلى » .

وبينا يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنت زهرة بيضاء .

« ولم يشك الفارس في أنه إنما كان في دير من الأديرة التي كانت الفتيات المسيحيات النزيلات في الزمن الماضي يقفن حياتهن فيها صراحة لخدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن بهذه الأديرة منذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثرات منهن اشترين الاغضاء عنهن بالمدايا ، أو لحقتهن رافة الظافرين ، أو احتقارهم لشأنهن ، فبقين دون أذى ، وواصلن في الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التي كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود » .

وحقق الفارس الأسكتلندي في الفتاة التي أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه انتقى بها ذات ليلة في إحدى حفلات البلاط الملكي في إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التي اشترك فيها . وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلاً عظيماً ، كما ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاسع بين مكانتها الملكية ومكانته في المجتمع كانت تحول دون أن يوح كل منهما للآخر بما يجيش في نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها في الدير « أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبيس في قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عداها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة . وتحم قواعد القروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص

ووسط هذا الجيش المتداعي كان رتشارد يرقد في معسكره عليلاً لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما نعى إليه من تدمير الجيش ، وانفص من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة . ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حماسة المسيحيين فيقول :

«إنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظنها كذلك يا صاح مع الأمراء المسيحيين قاطبة ! ... إنما هي مع هؤلاء فالج بارد وفتور مميت - إنما هي مرض يمنعهم عن الكلام والحركة - هي قرحة تأكل كل ما في قلوبهم من نبل وفروسية وفضيلة ، وتجعل منهم خونة لكل عهد نبيل يقسم الفوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرون الله » .

واجتمع القادة الصليبيون يفكرون في اختيار من يحل محل رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو آمورى كبير فرسان المعبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإيطالى ويتندر رتشارد وهو في فراش المرض بهؤلاء جميعاً ، ويفض من شأنهم ويخط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالخروج لعله يتعرف إلى مبعثها ومأتاها . فرأى جماعة من الأعراب يشيرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير كنت الأسكتلندى . فتجههم دى فو لرؤيته لأنه كان يحقت الأسكتلنديين عامة ، ثم سأله ما الخبر ؟

فأجاب الأسكتلندى أنه جاء بطبيب (أو حكيم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حذق في طبه ومهارة في فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هي التي يصدر عنها هذا الصباح الذى سمعه الملك . وقد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر

والشراب السائغ ، مصحوبة برسالة منه يتمنى للملك فيها عاجل الشفاء ، ويعدّه فيها بالزيارة .

وأكد كنت براعة الطبيب لأنه قد اختبره في علاج خادمه ، وكان علاجه ناجحاً . واقتنع دى فو بحذق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذى فض الرسالة التى يحملها وقرأ فيها ما يلى :

«سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما بعد ، فقد نعى إلينا ، يا أخى فى الملك ، أن المرض قد مد إليك يداً ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غير النصارى واليهود ، الذين لا يعملون بركة الله ونبينا الكريم . ولذا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو «أدنبك» الحكيم ، الذى ان رآه اسرائيل نشر جناحيه ورجل عن غرفة المريض ، والذى يعلم مزايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن ينقذ الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبين . وإنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن تكرمه ونفد من حذقه . ولم أفل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب ... وإنما فعلته لكى أقضى على الحصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً بحد السيف فى ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يلىق بمكانتك وشجاعتك أن تموت ميتة العبد أنهكه سيده بالعمل ... » .

ثم مثل كنت أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب زيارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التى كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من « جماعة القواد الصليبيين » إلى الناسك لكى يتوسط لدى صلاح الدين فى عقد صلح دائم ومحب جيوش المسيحيين جميعاً من أرض فلسطين ،

أما شروط الصلح فهي مضمون الرسالة التي كانت غتومة وليس له بها علم .

وعندئذ دخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركز منتسرا الإيطالي موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحيين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربي إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يناوله شيئاً من الدواء الذي كان يخفيه في صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالي من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النمسا ، ويمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده في هذه المؤامرة رئيس فرسان المعبد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبيين ، ويبقى هو في بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتي بعيداً عن ملوك أوروبا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق النمسا بانتزاع العلم البريطاني من فوق الربوة التي رفع عليها ، لكي يحل علم النمسا محله . وأحس الملك هذه الحركة فانطلق من مرقده كالوحيش متجهاً نحو علم بلاده ، وأعادته إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله . ووكل إلى الفارس الأسكتلندي حراسة العلم البريطاني .

وانفجرت أسارير الفارس لهذه الثقة التي وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يتقرب إلى الأميرة الإنجليزية التي يهاها « أدith » وأن يمد إليها يده فتقبلها . وإذ هو في هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تنبته بأنها هيأت له في سرادقها مقابلة معشرته الأميرة . ولم يكن قصد الملكة في الواقع من ذلك إلا أن تغري الفارس بالتخلي عن واجبه في حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لنفسها بذلك من الأميرة التي

كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن يجتمعا .

وخدع السر كنث وقصر في مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن ينزع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف البال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويث الفارس الطبيب آلام ضميره من إهمال واجب الحراسة ، فيشير عليه الطبيب باللجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

ثم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبيين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة ادith .

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندي رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذي قد يظفر بحبيته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما علم باقتراح صلاح الدين ، وأمر بابعاد الفارس الأسكتلندي وتنفيذ حكم الاعدام فيه فوراً عقاباً له على إهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعة في الفارس الأسكتلندي ، حتى توسط له الطبيب العربي ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذي يستخدمه في معالجته لا يفعل فعله إلا أن عفا عن الفارس . وعندئذ يرى الملك نفسه مضطراً إلى العفو ، فيرحل الفارس إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده .

ولما أبلغ الملك قرار الأمراء الصليبيين الذي يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التي عرضها البطل العربي ، وإلا عاد

الأمراء إلى بلادهم وخلوا ملك بريطانيا وحده في ساحة القتال — لما أبلغ بهذا قال :

« وهل أبدى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمتحه يد قريبتي ، بل أختي ، قبل أن أقدمها لصاحبي صلاح الدين النبيل — أى والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالي الوفاض لا يملك سوى سيفه الكريم وقلبه العظيم ! » .
وقرر الملك أن يجتمع بالأمراء الصليبيين أملا في أن يحثهم على المضي في الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما عدا الماركيز الإيطالي ورئيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« ... ما كنت أحسب أن اسأني — وربما كانت عارضة وبغير اصرار سابق — تجدها في قلوب أحرار مرتعاً خصيباً في هذه القضية المقدسة التي نسعى لها ، وأنهم من أجل يسقطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خطط الأخدود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجل يعيدون عن الطريق المستقيم الذي يؤدي إلى بيت المقدس ، والذي بسلامتهم شقوة . حقاً لقد كنت أخدع نفسي حينما كنت أظن أن خدماتي القليلة ترجع أخطائي الطائشة . وإذا ذكرتني أنني أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أنني أكون دائماً في ذيل المتقهقرين . وأني ان رفعت رأيتي فوق بلد مقهور ، فان في ذلك لكل الجزاء الذي أرجو ، تاركاً لغري اقتسام المغنم . كنت أستطيع أن أطلق اسمي على المدائن التي تغزوها ، ولكني أسلمت لغري البلاد . وان كنت عنيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأي بجرأة وإقدام ، فما أحسب أنني ضننت بدى ودم قومي في انفاذ ذلك الرأي بمثل تلك الجرأة وذلك الإقدام . وان كنت في عجلة المسير أو في ساحة القتال زعمت لنفسى على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندي ، أشتري لهم بمالي المؤونة والدواء ان قصر أربابهم عن

أحرازها ... ووالله لأقطعن يميني يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضدنا خلاصي ... ولو ظفرتنا بصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار » .

غير أن الأمير الإيطالي وصاحبه أصراً برغم هذا على التخلص من رتشارد بالدسياسة ، واتفقا مع أحد الأعراب على أن يأتي لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جباة القواد الصليبيين باستئناف القتال بعد ما تنقضي فترة الهدنة ، ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ويحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يقنكر في زى رجل نوبي .

ويصل إلى سراق الملك ذلك الاعرابي الخائن الذي حرّضه الأمير الإيطالي على اغتيال الملك ، فيتعرض له النوبي ، ويهشم الملك رأسه ويقضي على حياته .

وبعد النوبي الملك أن يرشده إلى الرجل الذي اعتدى ، على العلم البريطاني وانتزعه من مكانته .

وكان السير كنت كما قدما قد صحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجئاً عنده بعد ما عفا عنه الملك تقصيره في واجبه وطرده من معسكره . وبينما يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربي للسير كنت الفارس الأسكتلندي بأنه هو ذلك العربي عدوه القديم الذي لاقاه من قبل متخفياً في زى بطل عربي وهما في الطريق إلى العين التي تعرف باسم « درة الصحراء » . ويوضح له بأنه أعجب بتلك الفتاة « أديث » التي كان يجدها أحياناً في سراق الملك ، وأنه يريد لها زوجاً للسلطان . ووعده إن حقق له هذا أن يعاونه في الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكر الفارس الأسكتلندي في زى رجل نوبي ، وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصف له الأمراء المسيحيين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

الذى خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندى - كما نصحه الطبيب العربى - بالكلب الأمين . ونشب الكلب أظفاره فى الأمير الإيطالى وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذى اعتدى على رايته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن يجتمع الأمراء المسيحيون ليحكموا فى الأمر . غير أن الملك فى سورة الغضب تمحى الماركيز الإيطالى للمبارزة ، وحدد لها فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض محايدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنا طلب الملك إلى النوبى أن يتوجه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلا عربياً ينازل الأمير الإيطالى نيابة عنه . وسمح له قبل مغادرته المعسكر البريطانى أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها . ولما مثل النوبى بين يدي الأميرة أدركت أن هذا النوبى هو بعينه سير كنت جاءها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عنها فى كبرياء وشتم . كما أبدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنت ، فوعدها أن يبلغ السلطان رخصها ، وحمل النوبى هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالى . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته فى لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكى يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدرك الملك أن صلاح الدين هو الذى عمل على انقاذ سير كنت من الموت الذى كان مهددأبه لاهماله واجب حراسة العلم البريطانى التى وكلت إليه . وعرف أن صلاح الدين سيمثل البطل العربى الذى يبارز أمير إيطاليا نيابة عن الملك رتشارد .

وفى هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته فى الاقتران بالأميرة البريطانية ، وآثر الفارس الأسكتلندى على نفسه .

وينهزم الأمير الإيطالى فى المبارزة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطانى ، ويتهم معه فى الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنت ، فهو أمير أسكتلندا ووريث عرشها . ويبدى موافقته على قرانها ، ويرى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندة وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينا كان الأمير الإيطالى فى فراشه يعانى ألم الجراح التى ألئت به على أثر المبارزة بينه وبين البطل العربى ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه فى أحد جنبيه طعنة شديدة قضت على حياته .

ويفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان توأ ويفصل بسيفه الباتر رأسه عن جسده .

وفى نهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يبارز مع صلاح الدين لكى تكون السيادة فى بيت المقدس للفائز فى النزال . ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمين لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته - فى اعتقاده - ملك رعيته وليست ملكاً له .

ويفترق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالظلم الشهير هدية منه إلى سير كنت بمناسبة عقد قرانه على اديث .

الزمان ، وهو حب لا يمس العاشق فيه معشوقته ،
ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلاً مفصلاً
لشخصي رتشارد وصلاح الدين . يعرض لنا سكوت
رتشارد رجلاً قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ
على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم
الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداورة أو
التواء القصد سيلاً . أما صلاح الدين فيمثل المكر
والدهاء ، والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف
في مستهل القصة متخفياً في شخص مجاهد من المجاهدين
المسلمين ، مقدماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا يخاف . ثم
يخاع عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية منكرراً في
لباس الطبيب أو (الحكيم) كما يحب سكوت أن يسميه
عامداً ، لأنه يريد أن يوءى إلى أن العرب كانوا
يخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية
الحكم والأمثال . وفي ختمت القصة ينزع صلاح الدين
كل معالم التنكر ، وبرز لنا في شخصه الحر الكريم ،
جواداً ، سياسياً عنكاً ، وحكماً عدلاً بين الصليبيين .

كانت حكاية «الطلمس» قصة تافهة تتداولها
الألسن في أسكتلندا ، فالتقطها سكوت وبيد صناع
أكسب الحكاية أهمية قصوى ، وأفرغها في قصة من
أثمن ما خلفت لنا الأجيال الماضية من تراث في هذا
المجال الأدبي . اخترق بخياله بحف الماضي وقدمه إلى
معاصريه مادة شائعة للقراءة في صورة جديدة كل
الجلدة من القصة التاريخية . ويحيا الماضي على صفحات
قصصه مرة أخرى في رواية قد تبتعد عن الحقيقة كثيراً
ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعث بالتاريخ إلا بمقدار ما عبث به
شيكسبير الذى كان يحور التابع التاريخي لكي يحدث
في القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص
والدوافع فيلزم فيها الواقع والحقيقة .

ويحفظ البيت الملكي الأسكتلندي بالطلمس ،
يشفى به كثيراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً - وعلى رأسهم
رتشارد - إلى مواطنهم في أوروبا ، ويبقى بيت المقدس
ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهى قصة الطلمس التي كتبها سير وولتر
سكوت لكي يصورها جانباً من الحروب الصليبية التي
نشبت بين المسيحيين والمسلمين في العصور الوسطى .

٥ - تقدير عام للقصة وكتابتها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول
موقف من المواقف المشهورة في الحروب الصليبية بين
رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين
الأيوبي . وليست أهمية القصة في تسلسل الأحداث
فيها ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من معجزات
العصور الوسطى ، وتبين لنا في تفصيل واسهاب رأى
المسلمين في المسيحيين ، ورأى المسيحيين في المسلمين ،
لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التي سادت
تلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاستماتة
في الدفاع عنه ، والاعتقاد في السحر والخرافة ، وطرفاً
من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم في
أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من
ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب في القصة صورة رائعة
للفروسية في ذلك العهد ، كما مجد المسلمين وبطولة
العرب في كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المبارزة بين
الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً
شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ،
وآخر أفلاطونياً عذرياً ، ويعزوه إلى الغربيين في ذلك

يسير وسط القبور يبحث الحياة في الأشباح من ساكنها .
أنه بحق رائد القصة التاريخية في الأدب العالمى .

وربما بزه غيره في مضمار إحياء التاريخ . غير أن
سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد
بتسلسل حوادث التاريخ ، وقد يتكرر الموقف التاريخى
كله . يعطى نفسه الحرية في رسم الأزياء والأشكال ،
ولعله بهذا - أو برغم هذا - قد نجح في إحياء الماضى .
كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ،
أدركه وحاول أن يفسره . التاريخ عنده حركة نضالية
تعبّر عن تحكم الأقدار في البشر ، وليس مجرد سجل
للوقائع . وهى نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص
في رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلكهم
فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق في الأسباب
والدوافع ، ولا يحاول أن يكشف عن سيكولوجية
الأشخاص - ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب
القصة التاريخية في العصر الحاضر .

يمجد الماضى لأنه يرى في القرون الخوالى القيم التى
كانت تقضى عليها الحياة الحديثة . فكان يعشق روح
العصور الوسطى التى يعتقد أنها كانت تربط الأفراد
بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس يبنون
هذه الرابطة في سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها
عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التى سادت عصره لا تحقق
في ظنه حرية الفرد بمقدار ما تحت على الأنانية والاستهتار
بحقوق الآخرين . وكان يحرم الماضى البعيد - فوق كل
شئ - يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولاً نحو
جلال يفوق الخيال ، نحو مجد وعزة وثراء . وكأنه
أراد أن يحتفظ في قصصه بوميض هذا الماضى قبل أن
يخبو ضياؤه أو يختفى عن الأنظار .

كان محافظاً يحب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان
يدرك الدور الذى لعبته العامة في سير التاريخ ، ولم يحط

وكان سكوت أحياناً يتندع الشخصية الرئيسية في
الرواية ابتداءً ، ويخلقها من عدم ، ويجعل أشخاص
التاريخ أنفسهم الذين كان لهم في الواقع ماض معروف ،
في موضع ثانوى في القصة ، وذلك لكي يعطى نفسه
مزيداً من الحرية في عرض بطل الرواية - كما فعل
في ويفرلى وايفانفو - كما كان في بعض الأحيان
الأخرى يجعل إحدى الشخصيات الثانوية في التاريخ -
التي لا يعرف العالم عنها الكثير - الشخصية الرئيسية في
قصته ، وذلك لكي يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفما
شاء ، كمل فعل في كتلورث .

أما اللغة التى اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من
القصص فهى وسط بين التكلف والبساطة ، أو بين
القديم والحديث . لأن القديم وحده ينفر القارئ ،
فكان يؤثر أحياناً لغة الحديث العادى غير أنه يعزز
تأثيرها بالشعر ، وبشئ من التعبير الكلاسيكى القديم
الذى لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضى إلى القارئ
المتوسط في عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية
رغبته في تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان
يفعل ذلك في مسهل حياته بنظم القصائد ، فلما بزه
الورد برون في هذا الميدان انتقل إلى ميدان آخر
- ميدان القصة - حتى لا يستطيع أديب من الأدباء
أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشئ الكثير .
وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدينج وسمولت
في القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة في
ذلك القرن ، فقد كانت في يد سكوت مرآة تعكس
الماضى البعيد الذى كان المعاصرون لعهدة يجهلونه كل
الجهل . استمد الأسماء والتواريخ من كتب التاريخ
القديم وحولها إلى أدب رائع لذة للقارئ . وكأنه
أعاد إلى الجثث البالية الروح والحياة . أو كأنه ساحر

قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالدولة ،
يدين لكلهما بالولاء والتقدير والمحبة .

وقد عاشت سيرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم
أخذت قيمته في الأدب تهبط تدريجاً في القرن العشرين
لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس
بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالخيال ، وبالذقة أكثر من
المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثاله أكثر مما حكموا عليه
بمزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون نساءه
مقدسات فلا تعجبهم ، ومناجاته مسهية فلا يجدون لها
الوقت ، وأبطاله ضخماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه
لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث في النفوس السأم .

ولشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسي
النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامية من أهل أسكتلندة .
ولم يعد لذلك — بالرغم من كل ما أداه — موضع اهتمام
قراء القصة التاريخية في العصر الحديث . ويرجع ذلك
— فوق ما ذكرنا — إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا

عليه في نفس اللون الأدبي الذي حاول أن يخلقه من
عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان في حياته يأبى أن
يأخذ نفسه مأخذ الجدد ككاتب وأديب . وكان يهيمه أن
ينعته الناس « بالرجل المهذب » أكثر مما ينعتونه
بالكاتب والأديب . وهي فلسفة في الحياة لا تتفق ودقة
الصناعة التي يتطلبها الكاتب لكي يحول السرد القصصي
إلى عمل فني . فلم يكن — مثلاً — كتولستوى يكرس
سبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة « الحرب
والسلام » . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة
ولا يكثر البتة بالشكل . وبكفيه كما قال أحد النقاد
« أن تبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبعياً ،
فتشتد إثارتها لاهتمام القارئ كلما تدفقت حوادثها من
بين أنامل الكاتب » .

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب
أن حدث هذا فأعجب منه قد حدث في تاريخ الذوق
الأدبي .



العين للخليل بن أحمد

بسم
الأستاذ إبراهيم الأبياري

وإلى جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يوثرون علماء على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم . وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أعمأ أثر في إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن يقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

في ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات مختلفة نشأ الخليل بن أحمد في البصرة ، وكان مولده في العام المم مائة من الهجرة في خلافة الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ - ١٠١ هـ) . على ذلك إجماع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية بهامش كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر عبارتها : وجد بخط الذهبي أنه ولد سنة ١٠٥ هـ .

ثم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش في ظلها عمراً طويلاً .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وإن كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان - بضم العين وفتح الميم المخففة - على شاطئ الخليج الفارسي .

في خلافة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وفي سنة اثنتي عشرة من الهجرة أخذ المسلمون في تمصير البصرة وأخذ العرب تباعاً يقدون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل العميون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلها .

وكان لهؤلاء العرب أسواق أدبية أقاموها في البصرة تحكى أسواقهم في الجاهلية ، أعرفها المربد الذي كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذي بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الخطباء وندوات الأدباء .

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحين أفضت الدولة إلى بني أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانتها العلمية والأدبية ، لا ينبغ شاعر ولا يظهر أديب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة يجد فيها من يستمع له ويعي عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرها فدخل على الفكر العربي جديد انصاف إليه ، وهكذا عاشت البصرة في العصر الأموي العاصمة العلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية ، وعاشت المدينة بينهما للغناء والمغنين .

وغلبة البصري عليه واشتهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد نفيدنا أن إقامته بعمان - إن صح أنه ولد بها - لم تكن كثيرة ، لهذا نسبت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان للبصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً بمنزلة مدرسة عن مدرسة ، أعنى مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والخليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن . ويذكر التسابون أنهم لا يعرفون بين النبي ووالد الخليل من اسمه أحمد سواه .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

وإلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزد بن الغوث ينتهي نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهي إلى فرهود بن شيبان بن مالك ابن فهم بن غنم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد ، ازد عمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعمان مردها إلى أن فرهود جده من ازد عمان .

وعلى أبي عمرو بن العلاء تعلمد الخليل ، وكان أبو عمرو عالماً في القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد علي بن المبارك الزبيدي .

وكان إلى جانب أبي عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السختياني البصري ، وعاصم الأحول بن النضر البصري ، وعثمان ابن حاصر الأزدي ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصري .

وكان الخليل يرى رأى الأباضية أتباع عبدالله بن أباض - وهم فرقة من الخوارج يقولون بتكفير مخالفهم

من أهل القبلة - غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السختياني . وإذا عرفنا أن السختياني كانت وفاته فيما بين سنتي ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً .

والذين يترجمون للخليل يجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب في متاع الدنيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة - كما يقولون - على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

وما يروى له من زهده وتغففه أنه أقام في البصرة في خص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليمان بن علي والي البصرة لتأديب أولاده نظير راتب مجريه عليه فأخرج خبزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندي فلا حاجة لي فيه - وهو يعني سليمان بن علي - وكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليمان أئى عنه في سعة

وفي غنى غير أئى لست ذا مال

شحاً بنفسى إني لا أرى أحداً

يموت هزلاً ولا يبقى على حال

والفقر في النفس لا في المال تعرفه

ومثل ذلك الغنى في النفس لا المال

فالرزق عن قدر لا العجز ينقصه

ولا يزيدك فيه حول محتال

وكان النضر بن شميل يقول : أكلت الدنيا بعلم الخليل وهو في خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أى الرجلين مقدم في العبادة : ابن عون والخليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثوري يقول : من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فليُنظر إلى الخليل بن أحمد . وهو يعني نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفي الحق لقد كان الخليل من الراغبين عن الدنيا الراغبين إلى الله يحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم تكن هذه الطائفة - يعنى العلماء - أولياء الله تعالى فليس لله ولى . وكان يقول : إني لأغلق على بابي فما يجاوزه همى . وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد
ذخيراً يكون كصالح الأعمال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله : أربع تعرف بهن الآخرة : الصفح قبل الاستقالة - طلب الصفح - وتقديم حسن الظن قبل التهمة ، والبذل قبل المسألة . ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسوسها وما كان يريد للناس أن يكونوا عليه زهداً منه في الحياة وتهويناً لها . وحسبك قوله :

وقبلك داوى الطبيب المريض
فعاش المريض ومات الطبيب
وكن مستعداً لداء الفناء
فإن الذى هو آت قريب

والخليل بعد هذا كان ذكياً فطناً ، ولقد قيل : إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع لعلم العرب منه .

ويحكى أن الخليل وابن المقفع اجتماعاً ليلة بطولها يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الخليل عن ابن المقفع فقال : رأيت رجلاً علمه أكثر من عقله . وقيل لابن المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : رأيت رجلاً عقله أكثر من علمه .

ويزيدك إيماناً بحكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم الذى سأسوقه إليك والذى يدل على مبلغ عقل هذا الرجل وتحكمه فيما بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والخلق . يروى

الأصمعى فيقول قال الخليل : العلوم أربعة ، فعلم له أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له فرع ولا أصل له ، وعلم لا أصل له ولا فرع . فأما الذى له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذى له أصل ولا فرع له فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها فى العالم - يعنى الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذى له فرع ولا أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة ، والعلم الذى لا أصل له ولا فرع فالجدل - يعنى الجدل بالباطل .

ومما ينطق بفضته ما روي له من أنه كان عند رجل دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فأت هذا الرجل وافترق الناس إلى ذاك الدواء . فقال الخليل : أله نسخة معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعملها فيها ؟ قالوا : نعم . قال : جيئوني بها . فجاءوه بها فجعل يشم الإناء ويخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك . ثم وجدت النسخة فى كتب الرجل . فوجدت الأخلاط كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً فى العربية كما كان الغاية فى استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك فى أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته على استنباط هذا العلم العروضى الذى لم يأخذه عن أستاذ ولا احتذاه على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء خارق . ولقد قالوا عنه فى استنباطه لهذا العلم العروضى واختراعه إياه من أن ذلك تأتى له حين كان يمر بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها يردد بيتاً من الشعر فإذا هو يوائم بين ما يسمع وبين ما يردد وإذا الفكرة تواتيه فى أن يقطع الشعر تقطيعاً ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحتها من تفصيلات .

وهذا ان صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة في تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع ، فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن » ثلاثة متحرركات وساكن التي يقول فيها :

سئلوا فأبوا فلقد بخلوا فلبس لعمرك ما فعلوا
أبكيت على طلل طربا فشجاك وأحزنك الطلل
كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة الغين يقول فيها :

هذا عمرو يستعفى من زيد عند الفضل القاضى
فأنهوا عمرا إني أخشى صول الليث العادى الماضى
ليس المرء الحامى أنفا مثل المرء الضيم الراضى

فهذه القدرة هي التي يسرت للرجل أن يملئ على الشعر تلك الأوزان التي اخترعها . ولقد كان هذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة ، فثقل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافى لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التي وقعت له في سوق الصفارين - إن صحت - إلا بدء الفكرة .

وما يدلك على شغل الخليل بهذا العلم العروضى كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعى : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الخليل كان عندها مالكا لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبى قد جن . ويدخل الناس عليه فيعلمون حاله ويجحدونه على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتنى
أو كنت أعلم ما تقول عذلتكما
لكن جهلت مقالتي فعذلتنى
وعلمت أنك جاهل فعذرتكما

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم في رأس الخليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك . وما نظن هذا العلم استوى له إلا بعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يدى الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ ، وكل ما يحكيه سيبويه في كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء في الكتاب غير معزو لقائل فعن الخليل ، وحين يقول سيبويه في كتابه : فسألته ، فهو يعنى الخليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الخليل .

وشارك سيبويه في الأخذ عن الخليل جملة منهم النضر بن شميل وأبو فيد مؤرج السدوسى وعلى بن نصر الجهمضى .

وكما حدث الخليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حماد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعى ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن الجبر ، وأخوه هذاب بن الجبر .

والخلاف في موت الخليل يربى على الخلاف في مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا رأى الكثرة . ومنهم من يقول : إنه مات سنة سبعين ومائة . ومنهم من يقول إنه مات سنة ثمان وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثانى ، وهذا قريب مما سببه . ومنهم من يقول : إنه مات في سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان في كتابه الوفيات قولاً بعيداً عن هذه الأقوال كلها فيقول : وقال ابن الجوزى في كتابه الذى سماه شذور العقود إنه توفي سنة ثلاثين ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يترك هذا القول يمر دون تعقيب منه عليه فيقول : « وهذا غلط قطعاً » .

- ٢- كتاب تصريف الفعل . ومنه قطعة بمكتبة بودليانا .
- ٣- كتاب الضاحية ، في النحو . وقد صورت البعثة المصرية لتصوير مخطوطات العين .
- ٤- كتاب جملة آلات العرب ، ومنه نسخة بمكتبة أيا صوفيا .
- ٥- كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة بمكتبة برلين .
- ٦- كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ٧- كتاب العروض . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ٨- كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .
- ٩- كتاب في العوامل . ذكره ابن خلكان .
- ١٠- كتاب في معنى الحروف . ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .
- ١١- كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ١٢- كتاب التقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ١٣- وبعد هذا يأتي كتابه الكبير الخالد الذي يعد أهم مؤلفاته ، وهو :
كتاب العين ، الذي هو أول معجم عربي .
- كتاب العين :
- ومن قبل كتاب العين كانت محاولات حول جمع الكلمات التي تتصل بفرض ما حسيا كان أو معنويا ، فالجمع غنى أولا بتلوين كل ما يتصل بالسيف مثلا وبالزروع والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغير ذلك من الموضوعات المعنوية .
- لقد سبق هذا التدوين الخاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الخليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبي خيرة

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً كبيراً في مولد الخليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وفاته لم يختلفوا في مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم يمِت عن علة وإنما مات عن صدمة يسارية في المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دخل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين يديه ، فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يقع ميتاً .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يسكتوا عن أن يدخلوا في رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقولون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضى به الجارية إلى البياض فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره في ذلك فصدمته السارية وهو غافل عنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون : بل كان يقطع بحراً من العروض .

وإني إذ أشك في الأولى أقم منها دليلاً على غوص الرجل وراء كل عويص . وإذا أرد الثانية أجد معي دليلاً وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولأن فلم يعد البيت من الشعر يشغل عقله بتقطيعه هذا الشغل الصارف .

ومات الخليل وما نظته دون كل ما علم ، وحسبك على هذا دليلاً : أولها هذا الذي سقناه على لسان سيويه في كتابه . وثاني الدليلين ما رواه أبو بكر ابن الصيرفي ، فلقد قال : قيل لسيويه : هل رأيت مع الخليل كتباً على عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتباً إلا عشرين رطلاً ، فيها بخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ، وما سمعت من النحو فأملأه من قلبه .

فلقد دون الخليل شيئاً واحتفظ بشيء آخر جعل وعاءه قلبه يملئه على تلاميذه ، وكان منه هذا الذي يتصل بالنحو والذي أخذه عنه تلميذه سيويه .

واليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١- كتاب الإيقاع ، ذكره ابن النديم وابن خلكان .

يد . فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى حروف الهجاء وترتيبها الذي ارتضاه العرب المشاركة ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدي الخليل أعني النسق الأبجدي ثم النسق الآخر الذي تصور صورتين صورة مشرقية وصورة مغربية (حبشية) وكان بوسع الخليل أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكننا رأينا أنه يأتى هذا النسق وذاك ويرتب معجمه على نسق جديد خضع فيه لمخارج الحروف .

والمتصلون بعلم اللغات يحدثونا أن اللغة السنسكريتية فيها هذا المنحى الذى ينظر إلى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلات بالهند ، وكانت البصرة كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك . وقد يكون الخليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية فأخضع له لغته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع الخليل ، ولقد كان الرجل رجل صوت فلم لا تمل عليه فطنته الصوتية هذا المنحى اللغوى كما أملت عليه المنحى العروضى فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من الخلق على النظام الآتى كما جاء فى مقدمته لكتاب العين :

ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . ت . د . ذ . ث . ر . ل . ن .
ف . ب . م . و . أ . ي .

وقد ساقها ابن منظور فى مقدمته لكتابه اللسان وهو يصف كتاب العين على النحو الآتى :

ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .
ص . س . ز . ط . ت . د . ذ . ث . ر . ل .
ن . ف . ب . م . و . أ . ي .

الأعرابي ، ثم إن هذا التدوين الخاص لم ينقطع بظهور التدوين العام الذى بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير مما عاصر الخليل ومما جاء بعده .

ولكن كان الخليل السباق إلى تدوين اللغة وترتيب ألفاظها على مخارج حروف الهجاء .

وكانت بين يدي الخليل الحروف العربية فى صورتين صورة سابقة وهى الأبجدية أعنى : أبجد هوز حطى كلمن سغفص قرشت ثخذ ضظغ ، تلك الكلمات التى تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق الذى تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذى جاءت عليه اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذى هو هو فى اللغات السامية ، ما عدا الحروف التى انفردت بها العربية .

وإلى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشابهة بعضها إلى بعض كما هى الحال فى الحبشية وإن كانت تختلف شيئاً عن النسق الحبشى الذى لا تزال صورته يحتفظ بها الترتيب المغربى وهو :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص
ض ع غ ف ق س ش ه و ي

على حين هو عند العرب المشاركة :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض
ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ح و ل ا ي .

وما من شك فى أن هذا النسق الثانى كان موجوداً إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الخليل وحسبك ما أثير يوماً فى حضرة الخليفة المروانى عبد الملك بن مروان (٢٦ هـ - ٨٦ هـ) حين قال بجلسته : أبكم يأتينى بحروف المعجم فى بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقام إليه سويد بن غفلة فقال : أنا لها يا أمير المؤمنين . فقال : ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقوة . ثغر . جمجمة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقبة . زند . ساق . شفة . صدر . ضلع . طحال . هامة . وجه .

ولبعض الأدباء ممن لم نظم في ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبد الله بن دالان المعافري الجزيري :

يا سائل عن حروف العين دونكها
في رتبة ضمها وزن واحصاء
العين والحاء ثم الهاء والحاء
والغين والقاف ثم الكاف أكفاء
والجيم والشين ثم الضاد يتبعها
صاد وسين وزال بعدها طاء
والذال والثاء ثم الطاء متصل
بالظاء ذال وثاء بعدها راء
واللام والنون ثم الفاء والياء
والميم والواو والمهموز والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً في الترتيب بين ما سبق منظوماً وبين ما سبق غير منظوم في الحروف الأخيرة وهي التي يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حين يعد التحليل العين أقصى الحروف مخرجاً يذكر سيوبه أن الهمزة أقصى الحروف مخرجاً . غير أنه يروي عن ابن كيسان (٢٩٩ هـ) أنه سمع من يذكر عن الخليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون في ابتداء كلمة ولا في اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف . وليس العلم بتقديم شيء على شيء لأنه كله مما يحتاج إلى معرفته فبأى بدأت كان حسناً وأولاهما بالتقديم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الخليل في كتابه العين الكلام في هذه الحروف ومخارجها فعدها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خمسة وعشرين حرفاً صحاحاً لها أحياء ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

(أ) أما الصحاح فهي على وفق ما رتبها :

١- العين ثم الحاء ثم الهاء من حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض .

٢- الحاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف الخمسة يلحقها بالحروف الحلقية .

٣- والقاف والكاف لهويتان ، لأن مبدأهما من اللهاء ، والكاف أرفع .

٤- الجيم والشين والضاد ، في حيز واحد ، وهي حروف شجرية لأن مبدأها من شجر النيم ، وهو مفرجه .

٥- الصاد والسين والزاي ، في حيز واحد ، وهي حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، وهي مستدق طرفه .

٦- الطاء والذال والثاء ، في حيز واحد ، وهي حروف نطعية لأنها تخرج من نطع الغار الأعلى .

٧- الظاء والذال والثاء ، في حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهي حروف لثوية .

٨- الراء واللام والنون ، في حيز واحد ، وهي حروف ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديد طرفه .

٩- الفاء والياء والميم ، في حيز واحد ، وهي حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

(ب) أما الحروف الهوائية فهي :

١- الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها حيز تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسماً ، والهمزة وحدها قسماً .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق الأول لا سيما في حروف العلة فعلى حين قدرتها أولاً :

(و - ا - ي -) إذا هو يرتبها هنا (ي - و -

ا -) ثم يرتبها مرة أخرى في مقدمته (و - ي -

١ -) ويسوقها المعافى فى بيته الأخرى على ترتيب مخالف حيث يقول :

واللام والتون ثم الفاء والباء

والميم والواو والمهموز والياء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه

يرتب الحروف على النحو الآتى :

الهزة - الألف - الهاء - العين - الحاء -

الغين - الخاء - القاف - الكاف - الميم - الشين -

الياء - الضاد - اللام - الراء - التون - الطاء -

الدال - التاء - الصاد - الزاى - السين - الظاء -

الذال - التاء - الفاء - الياء - الميم - الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراد الخليل وتأثر به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً يخالف رأى الخليل فى شىء ويوافق فى شىء آخر .

ولقد سعى الخليل كتابه باسم أول حرف اعتمده وهو العين ولقد جاء بعده من حدا حدوه منهم تلميذ الخليل النضر بن شميل (٢٠٤ هـ) يذكر له حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه « الجيم » ولا شك فى أنه تأثر فيه بمنهج أستاذه أن صح ما رواه حاجى خليفة فالذى نعرفه أن النضر له كتاب اسمه المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً لابن شميل وهو أبو عمرو الشيبانى اصحاب بن مرار (٢٠٦ هـ) يعزى إليه كتاب فى اللغة اسمه الجيم أيضاً وكان يظن خطأ أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته بهذا الاسم لعله أخرى رأها مؤلفه فن معانى الجيم فى اللغة الديباج ولاستحسان المؤلف لكتابه سماه بالجيم . ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه (٢٢٥ هـ) فلقد كان له كتاب اسمه الجيم أيضاً يقول

ابن الأثير عنه فى كتابه « نزهة الألبا فى طبقات الأدباء » : « وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وأبتدأ بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب العين ويعرف به فيقول : « فى الحروف » ولا يزيد على ذلك شيئاً ، وثانى الكتابين هو كتاب الميم للبنى أحمد يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من هذا المنحى .

وإذا كان الخليل أول واضح للكلم العربى فى صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكر الصرفيون من قبله من حصر لأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع من الثنائى والثلاثى والرابعى والخامسى من غير تكرار اثنا عشر ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسمائة آلاف وأربعمائة واثنى عشر (١٢,٣٠٥,٤١٢) .

الثنائى : سبعمائة وست وخمسون (٧٥٦) .

والثلاثى : تسعة عشر ألفاً وسبعمائة وست وخمسون (١٩,٦٥٦) .

والرابعى : خمسمائة ألف وإحدى وتسعون ألفاً وأربعمائة (٥٩١,٤٠٠) .

والخامسى : أحد عشر ألف ألف وسبعمائة وثمانية وثلاثون ألفاً وسبعمائة (١١,٧٣٨,٦٠٠) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على تنقل الحرف فى بنيت من الكلمة ، فالحرف فى الكلمة الثنائية تنتج عن تنقله صورتان يكون أولاً ويكون ثانياً ، والحرف فى الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولاً وثانياً وثالثاً ، والحرف فى الكلمة الرباعية تنتج عن تنقله صور أربع ، وفى الكلمة الخماسية خمس صور .

وهذا الاستقصاء تم الاستقصاء اقتضى التحليل جهداً كبيراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذى وضعه التحليل لدوائره العروضية .

ولعل ما صرح به ابن دريد فى مقدمته لكتابه الجمهرة كان هو ما فعله التحليل ولم يصرح به حيث يقول :

إذا أردت أن تؤلف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوق ثلاثة أحرف حوالها ثم فكها من عند كل حرف بمئة وبسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثى ستة أبنية ثلاثية ، وهذه هى صورتها : $\begin{matrix} \circ & \circ & \circ \\ & \circ & \\ & & \circ \end{matrix}$

فالذى ابتكر الدائرة العروضية هو التحليل ، وبعيد على التحليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائرى فى اللغة كما استخدمه فى العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره التحليل .

وهذه الصور التى ابتدعها التحليل ليحصر بها الكلمات جعل كل قلب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمي كل صورة فصلاً كما سمي ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل فى باب الثنائى يشمل على مادتين وفى الثلاثى على ست مواد وهكذا .

وأخذ التحليل يشير مع كل فصل فى الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما جاوز الثلاثى إلى الرباعى والخامسى اكتفى بإيراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرة .

ولقد استعمل التحليل كتابه بحرف العين كما نعلم مفتوحاً إياه بباب الثنائى الصحيح ، ويسميه أيضاً

المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثى المضاعف مثل : عب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائى هو لوروده على حرفين . وقد أخذ بهذا بعد التحليل ابن دريد فى الجمهرة والقاتلى فى البارع .

وكان الترتيب الطبيعى أن يمضى التحليل فيذكر العين مع ما يليها فى الخرج وهو الخاء ثم مع الهاء ، ثم مع الخاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول فى اللغة شواهد وهذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك فى أول الباب .

وينتهى التحليل إلى العين مع القاف فيصورهما صورتين الأولى « ع ق » والثانية مقلوبها : قع . ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية « قع » لورودها هنا . وكان هذا شأنه فى جميع صور الكتاب .

ويتبع التحليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التى هى آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لصور العين مع خروف العلة أو الهمزة . والذى يفعله هنا مع العين مثلاً يفعله مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلمات فى باب سماء اللقيف وضعه بعد أبواب الثلاثى .

وحين يفرغ التحليل من باب اللقيف يأخذ فى ذكر الرباعى والخامسى يسوقهما مختلطتين ولا يفرق بينهما وهذا يخالف ما ساقه فى المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن التحليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائى المضاعف وهى ع ق ، تكشف عن منهج التحليل الذى بسطناه .

ع ق :

يقول الخليل :

العرب تقول : عتق الرجل عن ابنه ويعتق عقماً ،
إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة - وتسمى الشاة التي
تذبح لذلك عقيقة - قال الليث : توفر أعضاؤها
فتطبخ بماء وملح فتطعم المساكين - وفي الحديث :
كل امرئ مرتين بعقيقته . وفي الحديث : إن الرسول
صلى الله عليه وسلم عتق عن الحسن والحسين فأعطى
بزنة شعورهما ورقاً .

والعقة : العقيقة . وتجمع عقتاً . والعقيقة : الشعر
الذى يولد به . وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة .
يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التي
تنقع على العقيقة . وقال زهير في العقيقة :
أذلك أم أقب البطن جاب
عليه من عقيقته عفاء

وقال امرؤ القيس :

يا هند لا تنكحى بومة عليه عقيقته أحبا
ويقال : أعتت الحامل : إذا نبتت العقيقة على
ولدها في بطنها ، فهي معتق وعقوق ، وجاعة العقوق
عتق .

قال رؤبة :

قد عتق الأجدع بعدرق بقارح أو زولة معتق
وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق
سراً وقد أون تأوين العفتق

وقال أيضاً :

كالهوري انجاب عن ليل البرق
طير عنها النسر حولي العفتق
وجاعة العتة : العتق . قال عدلى بن زيد العبادي في
العتة ، أى العقيقة :

صيت التعشير رزام الضحى
ناسل عتته مثل المسد

ونوى العقوق : نوى هش لين رخو المضغة تعلقه
الناقة العقوق لإطافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله
العجوز . وهى من كلام أهل البصرة لا تعرفه الاعراب
في بواديها .

وعقيقة البرق : ما يبقى في السحاب من شعاعه .

قال : وجمعه العقائق ، قال عمرو بن كلثوم :

بسم من قنا الخطى لدن وببيض كالعقائق ينجلينا
وأنقى البرق ، أى تسرب في السحاب ، وأنقى
الغيار : إذا سطع . قال رؤبة :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن - وهو الخليل - أصل العنق
الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن
القطع والشق واحد . يقال : عتق ثوبه ، إذا شقه :
ومنه : عتق والديه يعقهما عقماً وعقوقاً . قال زهير :

فأصبحنا فيها على خير موطن
بعيدين فيها من عقوق ومأثم

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله من عتق والده وبر الأبداء
وقال أبو سفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء
رضى الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق
عتق . أى ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت
رحمك وخالفت أباك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة من المعقة والآفات والأثم
والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ،
الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عتق ،
أى شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، ولزمته الألف
واللام لأنه جعل الشيء بعينه . قال جرير :

فهيات هيات العقيق وأهله
وهيات خل بالعقيق نحاوله

أى بعد العتيق وأهله .

ثم يحتم الخليل المادة بالرباعى المكرر البنية فيقول :
«والعتيق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته
بالعققة . وجمعه : عقاقق» .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه
فيها بنهج وإنما هو استطراد . يفصح أحياناً وبهم أحياناً
يشرح أحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذى نلّمه هنا نلّمس مثله فى جميع
المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذى
يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربى وليته حين أخذ
فى عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشقته مشقة
أخرى بهذا الترتيب الذى التزمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة التى ضمنها
كتاب العين والى مقنا لك شاهداً منها بعد أن تستوعبها
ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير
ملك مظاناً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذى رسمه
استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفى ما فيها ، ولكنه
على كل حال جهد لا يطيقه إلا الخليل ملك العقل المنظم
والرأى الهادى اللذين بهما يهون الكثير .

والماضى فى كتاب العين يرى أن الخليل عنى عناية
كبيرة باللغات فذكر عننة تميم وكشكشة ربيعة كما أشار
إلى لغة هذيل و تميم واليمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة
المعاصرين له فى إقليمه العراق أو بلدته البصرة .

كما عنى بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم
يسكت عن تعليل المسميات التى يوردها ليربطها بموادها ،
كما دعم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية
والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الخليل توسع فى الاستشهاد الشعرى
لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فراه
يستشهد بشعر لآبى دؤاد وعدى بن زيد وهما ممن
لا تروى العرب أشعارهما كما يقول الأصمعى . كما نراه

يستشهد بشعر الكهيت ، والكهيت منهم بأن كلامه ليس
بفصيح .

كما نجده يستشهد بشعر لبشار وبشعر لحفص الأموى
من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء بعد الخليل من شك فى نسبة هذا الكتاب
— أعنى كتاب العين — إليه ، واتصل هذا الشك بنقله
الخلف عن السلف ويعقبون عليه . ولقد تناول هذه
المشكلة أخيراً اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما
الدكتور حسين نصار والدكتور عبدالله درويش بسطا
فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخذ
بالرأى القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبوابه
ثم كان للث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن
كتاب العين للخليل لحمة وسدى ، ويكاد يكون هذا هو
الرأى الأخير المعول عليه .

وبعد فلقد كان الخليل بكتابه هذا أول معجمى
وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتفت أثره وانتفعت بمنهجه ،
فعلى منهج الخليل ألف القالى اسماعيل بن القاسم
(٣٥٦ هـ) معجمه « البارع » ، ثم الأزهري أبو منصور
محمد بن أحمد (٣٧٠ هـ) معجمه « التهذيب » ثم
الصاحب بن عباد أبو القاسم اسماعيل (٣٨٥ هـ) معجمه
« المحيط » وابن سيدة أبو الحسن على بن اسماعيل
(٤٥٨ هـ) معجمه « المحكم » .

وكذلك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية
الثانية التى حاولت التحلل من الترتيب على مخارج
الحروف ، فهى وإن لم تنتفع بمنهج الخليل فى هذا فقد
أفادت الكثير من مادته فلم يبعد ابن دريد أبو بكر محمد
ابن الحسين (٣٢١ هـ) فى معجمه « الجمهرة » عن
كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) منه
شيئاً فى معجمه « المقاييس » و « المحمل » .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين
والمنصفين ، فلقد استندرك أبو فيد مؤرج السدوسى

٣ - كتاب الرد على المفضل في الرد على الخليل
لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧ هـ) .

وبهذه الجهود المعجمية التي بدأها الخليل وهدى
إليها بعد أن اهتمدى هو إليها استوت بين أيدي المعجميين
المادة أولاً وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون
ويشكلون .

وقد اختصر كتاب العين اثنان :

أما أولهما فهو أبو الحسن علي بن القاسم السنجاني ،
ذكره الباهرزي وذكر مختصره فقال : هو صاحب
كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق
اللغة على طالبها وأدنى قطفها من متناولها باختصاره
كتاب العين .

وثاني الرجلين هو أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي
(٣٧٩ هـ) ولقد وقع الناس على مختصره لكتاب العين
قبل أن يتعوا على كتاب العين نفسه وعاشوا عليه
وكانت دراساتهم التي كانت حول كتاب العين مردها
إلى هذا المختصر على الرغم من أن الزبيدي بذل شيئاً في
الكتاب فوق اختصاره له .

ولقد بقيت البيئة العربية تفقد الأمل في العثور على
نسخة من الكتاب إلى أن اهتمدى أخيراً إلى خطبات منه
تمهد الطريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .

ونصر بن علي الجهمضي على كتاب العين كما استدرك
عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ)
كتاباً في الرد على الخليل وألف الكرماني النحوي الوراق
هو الآخر (٣٢٩ هـ) كتاباً سماه « الجامع في اللغة » جمع
فيه ما أغفله الخليل في كتاب العين .

وفي نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن
عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سماه « فائت العين » كما
ألف البشتي الخارزنجي أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً
سماه « التكملة » وكذلك ألف أبو الأزهر البخاري
(القرن الرابع) كتاباً سماه « الحصائل » والهمداني الراعي
أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك
كما ألف الزبيدي أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ)
كتاب « المستدرک » ثم الخطيب الاسكافي أبو عبدالله
محمد بن عبدالله (٤٢٠ هـ) كتابه « غلط العين » ثم ابن
التياني أبو غالب تمام بن غالب (٤٣٦ هـ) كتابه « الموعب »
فهذه جملة من الكتب التي تعقت الخليل في كتابه
العين . وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف
الخليل والرد على متعقبيه نذكر منها .

١ - كتاب التوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن
(٣٢١ هـ) .

٢ - كتاب الرد على المفضل فيما أخذه على الخليل
لابن نفطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣ هـ) .



السيرة المتناظرة ببلوتارك

بسم الله
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما يبنى به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سريرة مكتوبة ، فيحيط الشك بحوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته في أبنائه وأحفاده .

اختلف في سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وستة وخسين للميلاد ، ويرجع الثقات أن مولده كان في سنة ست وأربعين للميلاد ، في مدينة فيروانة في إقليم بويوتيا اليوناني .

وكما اختلف في مولده ، اختلف في سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات في سنة مائة وعشرين للميلاد . إلا أن المؤكد الذي لا شك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين بضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون . وهي سيدة فاضلة إلى درجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقين وغير الرواقين ممن يعلون قيمة الخلق الحسن . يحكى عنها في هذا الصدد أن نقرأ من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس (بلوتارك) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة في الخارج ، إذ سمعوا

بموت ابنه قارون ، فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته في مصابه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث ماتم أو وفاة فيه ، كما هو المهود في بيوت اليونان في مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع في نفوسهم الشك من صحة الخبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم للسيدة محرجين .

وبعد هذا الخبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه في رسالته إلى زوجته ، التي عرفت فيما بعد باسم « العزاء » .

كتبت هذه الرسالة بمناسبة موت ابنته الوحيدة التي رزق بها - فيما يبدو - في آخر العمر ، والتي ثكلها وهو في رحلة خارج المدينة - ولعل السبب في كتابة الرسالة ما كان لهذه الفتاة من موقع خاص في نفس أمها ، إذ كانت الابنة الوحيدة من ناحية ، وكانت فيما يبدو آخر أمل في آخر الحياة . فأوجب فلوطرخس على نفسه أن يتحامل لكي يستطيع أن يعزى زوجته خوفاً من أن تسلم للحزن ، فيقول لها من الرسالة :

«... ومع هذا ، فلماذا ننسى الحجج التي طلما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالي كأنه يقتلع مسراتنا السابقة ويمحوها ؟ » .

في هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هؤلاء الأبناء - واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه - قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران - أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر) - فهناك في مؤلفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شباً عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا - أحدهما - أو كلاهما - قد ماتا في حياة أبيهما أم ورناء بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنه أوتوبولس أم من ابنه معاً .

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال في الشباب وبواكير الرجولة ؛ وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يرضن بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاعتزاب .

تولى في مدينته العناية بشئون الناس حتى ما كان منها تافهاً ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً لمدينته لا يرححها إلا في سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها في دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب «آركون» ؛ وهو منصب واحد من تسعة محافظين يمثلون مختلف أنحاء اليونان في مجلس نائب القنصل الروماني أو حاكم عام اليونان .

تعلم في أثينا على يدى فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن - فيما عرف عنه - متحيزاً للمذهب معين من مذاهب الفلسفة التي شاعت في ذلك الأوان ؛ وإن كانت أخلاقه وسلوكه في الحياة عامة أقرب ما تكون

إلى مبادئ الرواقية التي تنصح بها ، وهي العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإثبات المصلحة العامة والتماس السعادة في إسعاد الآخرين .

سقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لأنه ، في خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذي أهاب بأخوته وبفلسفته ، إنه «لا يقيم وزناً كبيراً للصدقة التي جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين» فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حق له لا في صفة الأخ ولا في صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر في علمه على ما أخذ من أثينا ، بل اتسع العلم مرتحلاً ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً في روما ، ألقى فيها محاضرات في الفلسفة كانت موضع الثقات ومثار اهتمام .

ويقال إنه في أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظمائهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعياً أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجهاً من وجوه الثقافة في عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذي شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا في ذاته وحسب ، ولا فيما يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة «في وجه قرص القمر» وكفى ، بل منها ما له قيمة لأنه يحمل بعض التراث الإنساني من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم .

مؤلفاته ورسائله

أكبر مؤلفات فلوطرخس هو كتاب «السير» أو «التراجيم» ، لأنه هو الذي تركز عليه شهرته وخلوده في التاريخ . أما ما عداه من مؤلفات فيشملها عنوان

كتاب السير المتناظرة

(أ) الكتاب

ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام في بلدته قبروانة في النصف الثاني من عمره المديد .

ولم يكن الكتاب الذى ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذى بين أيدينا لا فى مادته ولا فى صورته ولا ترتيبه . فهو يشير فى كلامه عن تيشيوس ، أول سيرة فى الكتاب الذى بين أيدينا ، إلى ما سبق له أن نشره فى كلامه عن سيرة ليكورجوس ، ثالث سيرة فى الكتاب . وهى إشارة ضمن إشارات من قبيلها ، تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذى بين أيدينا عن الكتاب الذى وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية فى الكتاب ، كما هو ظاهر ، هى المقارنة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها فى الفطرة والسجية ، أو فى الحصول العقلية والخلقية ، أو فى ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز فى ميدان الحرب أو السياسة أو الخطابة أو التشريع .

شملت هذه المقارنات ستاً وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسى وخطيب ومشرع وحكيم . ففى مقابل تيشيوس منشىء أثينا يورد سيرة رومولوس منشىء روما وواهبها اسمها ، وفى مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطى يترجم لنومابومبيليوس المشرع الرومانى ، وفى مقابل بيرلكليس حاكم أثينا وخطيبها المشهور ، يضع سيرة فاييوس القائد الخطيب الرومانى الذى وقف إزاء هانيبال بحظته المشهورة التى سميت من أجلها الحركة الغايبية الاشتراكية فى إنجلترا باسمه ، وفى مقابل أرستويوس الحكيم القويم ، يؤرخ لماركس كاتو (الأكبر) وهكذا .

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو « الأعمال الأخلاقية » أو « الأدبية » Opera Moralia . وكلها مما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددها على الستين رسالة . ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام كبار : قسم إنسانى وقسم طبيعى وقسم ميتافيزيقى .

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلى ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففى الإنسانيات رسائل تتعلق بالتعليم والتهديب كرسالته : « فى تعليم الأطفال » : كيف ينبغي أن يقرأ الغلام الشعر » ومحورها الأخلاق فى شعر هوميروس . وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كقائلته فى « التميز بين المتعلق والصدى » . وكقائلته « جريبلوس » وهى معجزة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات فى أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل فى التاريخ والآركيولوجى ، كقائلته « حول مفتريات هيرودوت » التى ينتقد فيها المؤلف المشهور الذى أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته « إيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل فى السياسة كالمقالة التى عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك فى السياسة ؟ » ورسالة « فى المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة « مبادئ الصحة » ورسالة « وجه قرص القمر » ورسالة « أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ » وغيرها .

وله رسالة فى الميتافيزيقا المحضة ، هى « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التى سميت باسم « أحاديث المائدة » والتى تشتمل على كل ما يهم المثقف فى ذلك العصر من موضوعات .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم اليوناني ثم يردفها بسيرة العظيم الروماني ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان يجب أن يكون ، بل ثمانى عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين إلا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين ثيبيريوس وكايوس جراكوس من ناحية وبين أجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض النقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الإطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها بحيث لم يبق ما يدعو لفصلها في فصل مستقل ، واقران سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما في سياق السيرتين ، وما قيل عن هذين الرجلين في معرض الكلام عن بومبي ، دليل على أن المقارنة المنفصلة في فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتي بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من سقوط هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما يمكن أن يؤخذ منها لا يعدو أن يكون دليلاً جديداً على أن الكتاب الذى بين أيدينا يختلف إلى حد ما عما تركه مؤلفه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقيّة النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرتاركسركسس ، وآراتوس السيكي وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكي إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر التراجم التي أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسى وحاكم يونانى يميل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء

عرش الامبراطورية الرومانية فترة قصيرة ريثما يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل نيرون طمعاً في مكافأته التي لم تتحقق ، وقاتل هذا المغامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هي مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أى اثنين منها ، ولكن يبدو أنها أضيفت لجرد كونها سيرة لبعض العظماء وذوى المناصب العليا .

والخلاصة أن كتاب «السير» بصورته التي بين أيدينا يحتوى على خمسين ترجمة للعظماء بين يونانى ورومانى ، وأن الصيغة الغالبة عليه هي المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عطاء تمتد فترة توارخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعبرها بالسكان على يد ثيبيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادى الأول ، بُعيد حكم نيرون المشهور .

(ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب في تقدير العظمة والعظماء ، وفي تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة واقية ثم يرفعها إلى مكانها الذى تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعنى بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفئة له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ، لأن هذه الصغائر قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافها من تلك العظائم التي يتأهب لها العظيم ويعد لها عدته ، فلا يكون فيها على محبته كما يكون عليها في تلك اللحظات واللفظات .

يقول في أول كلامه عن الإسكندر المقدونى ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذى مات في الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله في زمانه من شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى نخوم الهند والصين :

فشل في ذلك كل فرسان أبيه ، مرأثاً على نجاحه بأنه لو فشل فسيدفع كل ثمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ويجمع عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به في كل مضمار .

ويرجع الفضل إليه في إظهار جانب يكاد يكون — على أهميته — مطوياً غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك في قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتزاز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعريضة أودت بحياته في باكورتها . يقول بلوتارك :

« ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التي يحتفظ بها هؤلاء الفلاسفة ويضنون بها ، بحكم التسمية التي أطلقوها عليها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو في آسيا خطابه التالي إلى أرسطوطاليس في لغة بسيطة واضحة ، وكان قد تراءى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

« من الإسكندر إلى أرسطوطاليس — تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنفاً بنشر كتبك في نظريات المشافهة ، إذ ما الذي بقي لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أتيت تلك الأشياء التي تخصصنا في معرفتها للجميع ؟ إنى أوكد لك أنى من ناحيتي أؤثر أن أمتاز على الآخرين بمعرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع في قوتي وامتداد لسلطاني . وداعاً » (١) .

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظيماً ملقباً

ولما كان غرضي كتابة سيرة الإسكندر الملك وسيرة قيصر الذي دحر بومبي ، فإن ضخامة أعمالهما العظيمة تملأ حيزاً من الاتساع أعرض نفسي معه إلى الملامة إن لم أحذر قارئاً مقدماً تحذير الاعتذار ، بأنى آثرت اختصار أشهر ما في السيرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فيهما . وليذكر القارئ دائماً أن خطي ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائماً عن أوضح فضائل الرجال ورذائلهم ، فرمما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانت كلمة أو نكتة أدل لنا على أخلاقهم وميولهم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخص أكثر عناية ودقة في تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم في عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمع لى أنا أيضاً أن أولى عنايتي الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع في محاولتي تصوير الحياة ، الشئون المهمة والمعارك الكبيرة يعنى بها غيرى من المؤرخين » (١) .

وفلوطرخس في هذا الأسلوب قليل النظير في المؤرخين القدماء . له لغات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقرينة ، قبل شيوع الدراسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق في الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكبر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل في تسجيل حادثة الحصان في طفولة الإسكندر إذ تحدى أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

(١) سير فلوطرخس : طبعة إفرمانز ، الجزء الثاني ، ص ٤٦٣ .

(١) الجزء الثاني من السير ، ص ٤٦٨ .

« بالأكثر » ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدوني هو يوليوس قيصر الروماني . تقرأ سيرته في سير فلوطرخس قري أمامك شخصية مرتسمة في ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الخطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة فالما قيصر وهو يعبر جبال الألب :

« وبينما هو (قيصر) يجتاز في رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبريرين ليس فيها إلا عدد قليل من السكان ، وكانوا على قلتهم في حالة من الفقر المدقع ؛ إذ سمع أصحابه يتساءلون فيما بينهم على سبيل التهمك والسخرية : إن كان في القرية صراع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيما بين العظماء . فأجابهم قيصر في جد يقوله : « إني من جانبي لأؤثر أن أكون الأول في هذه القرية على أن أكون الثاني في روما » .

« وقيل إنه في مناسبة أخرى ، وكان في إسبانيا في فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ في قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فاعلم أن استغرق برهة طويلة في التفكير ثم أجهد بالبكاء ، فدهش أصحابه وسأله ما يبكيه فقال : « ألا ترون لي داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر في مثل سني قد قهر كل تلك الأمم وهأنذا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل ؟ » (١) تلك أحداث ، والأحداث الثانية يقول فيها بلوتارك :

« وما أقل ما كانت شبيهة طعامه ، إذ يبدو هذا من المثل التالي . حينما كان على مائدة فاليريوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء في ميلان ، إذ قدم إليه طبق من الاسفراخ وضع عليه زيت حلو بدلاً من الدهن ، فأكل منه قيصر دون أدنى تأفف ، وراح يوتب أصحابه على

نفورهم منه والعيب عليه قائلاً : « إذ قد كان يكفي ألا تأكلوا مما لا تحبون ، ولكن من يتحدث بقلة تربية رجل آخر يظهر أنه بحاجة مثله إلى التربية » (٢) .

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمجد ، لا ينظر إلى الشوط الذي قطعه بل إلى الشوط الذي يريد أن يقطعه ويخشى أن يعجزه القدر دونة ، رجل لا يحب أن يكون الثاني في أعظم محال ويؤثر أن يكون الأول ولو في أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاؤه الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ؛ رجل إذا عزم القى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثلاثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل في بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذي قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمجرد ألا يكون الثاني في روما ولا حتى في العالم بأسره :

« ... فاختبأ قيصر حينما سمع هذه المقالة (عن سيللا) وظل مخفياً فترة طويلة في ريف « السابين » متغلاً بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة في أثناء انتقاله من منزله إلى منزل للدواع صحية ، في قبضة جند سيللا الذين كانوا يجوبون تلك الناحية بحثاً عن أي هارب متستر . وقد نجح قيصر في شراء قائدهم كورنيليوس بمبلغ ثلاثين (٣) ؛ فأطلق له سراحه ، فألبث أن ركب البحر إلى يثينيا ، وأقام مع ملكها نيقوميدس مدة قصيرة . وفي أثناء عودته ، وقع في أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا في ذلك الوقت لهم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا يحصى من الزوارق تجوب البحار .

(١) الجزء الثاني ، ص ٥٤٣ .

(٢) الثالث حوال ٢٥٠ جنباً .

(١) الجزء الثاني ، ص ٥٣٨ .

وأترك القصة ، أو المعرض الذى يصور الشخص من كل جوانبه ، تتحدث عن نفسها وأدع التعليق . ولا نطيل فى الكلام عن هذا الأسلوب النفسى العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطيين الأقدمين هى شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطى الأكبر الذى تأثر به وبشريعاته الفيلسوف الأكبر أفلاطون فى بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلاً حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه فى الإصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلاً قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للثائرين . ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، فى حصافته واستقامته وسعة حيلته ونبل مقاصده فى القصة التالية :

« فلما مات هذا بدوره (أى بوليدكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة - كما اعتقد الجميع - إلى ليكورجوس الذى قام بمهام الملك فعلا حتى تبين أن الملكة زوجة أخيه حامل ، فأعلن للحظته أن العرش من حق الجنين إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصى على العرش وحسب ؛ وكان الاسبرطيون يسمون هذا المنصب « بروديكوس » . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حينما يثول التاج إليه نهائياً . وعلى الرغم من استغفائه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظاهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثنها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذى سيصيبها حتماً فى صحتها إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ؛ وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها فى عناء الوضع أرسل رسله فى التو ليرقبوا ما يحدث ، وأمرهم بأن ينظروا فى الطفل . فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضروه إليه حينما كان وفى أى مهمة .

« فلما طلب القراصنة منه عشرين ثالثاً غدية ، ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة سجنهم ، وتعهد طواعية أن يفندى نفسه بخمسين ثالثاً ، وأرسل فى التو رجالاً معه إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقى آخر الأمر بين أشره جعاعة من الناس المتعطشين للدماء فى العالم ، وهم القليلقيون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهن بهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إليهم يأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يوماً فى أكل حرية تتاح فى هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة فى تمرينات القوم وألعابهم وكأنهم ليسوا بسجانيه بل حرسه الخاص . وكان يكتب الشعر والخطب ويسمعهم إياها ، ويتمن من لا يعجب بها منهم بأنه أى بربرى ؛ وكان يتوعدهم كثيراً فى نوبات التقرير والزراية بأنه سيعلقهم على المشائق ، وكانوا يؤخذون بهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه فى الكلام إلى نوع من البساطة والأعيب الصبيان . فلما جاءت الغدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره فى إعداد أسطول فى ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال فى مراسيها فى الجزيرة وأسر أغليتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال فى سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا فى ذلك الوقت ، الذى تقع ملطية فى حيز نفوذه بوصفه برايتسور^(١) أن يقرر أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع فى أموالهم إذ كانت كينها كبيرة فقال إنه سيفكر فى الأمر على مهل وروية . عندئذ استأذنه قيصر فى الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التى كان يتوعدهم بها حينما كان فى قبضتهم ، وإلى قلما كانوا يحلمون بأنه جاد فى تنفيذها^(٢) »

(١) منصب « نائب القنصل » أو الحاكم العام .

(٢) الجزء الثانى ، ص ٥٣٠ ، ٥٣١ .

والذى حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوه وهو على المائدة . هنالك أخذه بين ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسبرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك فى كرسى الملك وأطلق عليه اسم « كاريلاوس » أى « فرحة الشعب »^(١).

(ح) المقارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين فى المشرب أو الخلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظماء اليونان والأخرى من بين عظماء الرومان .

فعلام يدل هذا ؟

أتراه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا فى حوادثه وحدها بل وفى عباقرته المتفردين ؟

أم تراه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن بخلود الروح . فقد اشتملت رسالة « العزاء » إلى زوجته فى مناسبة موت ابنته على رأيه فى خلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء . وهى مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ، وعلى تأثره بالفيثاغورية والأورفية التى تأثرت إلى حد كبير بعقائد الهنود . كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التى تابع فيها أستاذه سقراط وأخذ فيها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية . وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون فى أخذهما عن الثقافة المصرية واعتقادهما فى خلود الروح .

مثل هذا الاهتمام بالروح وخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التى آمنت إلى حد كبير بتناسخ

(١) الجزء الأول من السير ، ص ٩١ .

الأرواح ، قرينة على أن شيئاً من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يؤمن به إيماناً واعياً ، وأظهرته مصيبتة فى فقد ابنته بعد فقد ابنه الأكبرين ، لأن شأن هذه المصائب أن ترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطمأنينة والهدوء ، وكم من فلاسفة — ومنهم هوبنيد الفيلسوف الإنجليزى الحديث — قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كوارث من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وبالخط وبالقدر ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلاً به بعض الاتصال ، وذلك هو اعتقادهم فى الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكوين بعد الدمار الشامل فى دورات منتظمة يحسبونها بعدد معين من آلاف السنين .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته ، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات المؤرخ الفيلسوف .

يقول فلوطرخس فى الكلام عن ديموستين وشيشرون :

« يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت ديموستين وشيشرون أصلاً على قالب واحد ، فشابهت بينهما فى كثير من الخصال الطبيعية ، كونهما بالامتياز وجهما للحرية المدنية ، وكالتصور فى شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابهة العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان آخران يتشابهان كهذين الخطيبين فى أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التى وصل إليها ومثل القوة التى تمتع بها ، وفى

نعم الرخاء الطويل كما كان الآثينيون عند تسلم بريكليس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التي كان الرومان يرزحون تحتها في ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة في فابيوس وقوة إيمان بالهدف تعلو على المألوف . . .

« ولست أجد في تاريخ فابيوس أنه انتصر في معركة إيجابية إلا تلك التي قاتل فيها ضد « الليجو ريان » والتي أفادت عليه نصره^(١) الوحيد ؛ بينما نبى بريكليس لنفسه ثمانية أنصاب لمثل عددها من الانتصارات التي أحرزها في البر والبحر . ولكن ليس في أعمال بريكليس كلها ما يمكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقذه فابيوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذي جمع بين أعلى سمات الشجاعة والحكمة والإنسانية^(٢) .

ومن نفاذ بصيرته أنه لم يقرب بين الإسكندر المقدوني وبين بومبي ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سبقوه كانوا يعتقدون المشابهة بين هذين القائدين العظيمين . والحقيقة أن المشابهة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن في طبيعة بومبي وفطرته من السمات ما يجعله في نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندر المقدوني بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندر محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك للمذاته العنان حتى تفسد عليه كل شيء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسابه ، وكان يستهن بعلمه ، وهي أول خطوة في طريق الهزيمة التي لا شك فيها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

(١) « النصر » عند اليونان والرومان احتفال له شروط وله نتائج تتعلق بالقائد المنتصر الذي حقق هذه الشروط .

(٢) الجزء الأول ، ص ٢٨٨ .

أن كلا منهما اضطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكلاً بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً في المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذي يحدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم لهذه (أى الطبيعة) بالتفوق إذ نجحت في جعلهما شبيهين في الميول والآداب ، أو أن نحكم لذلك (أى الحظ) بأن التفوق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتيهما العارضة^(١) .

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده بوجود التشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات القلة على قلة ما بين الأفذاذ من تشابه ؛ ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أى الصدفة أم هي التناسخ أم هي دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً في استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر في إدراك المشابهة والأشبهاء بين عظماء الرجال ، لا في رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفي رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآرائهم وظروف حياتهم . من هذا القبيل مقارنته بين فابيوس (الذي تنسب إلى اسمه الحركة القايية) وبين بريكليس ، التي يقول فيها :

« . . . وربما كان حكم مدينة منكسرة روضتها الكوارث والنوازل وقسرها الخطر والضرورة على الاستماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشيرة التعميم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه في

(١) الجزء الثالث ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

يوليوس قيصر في الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ، وباكتساب الأصدقاء وشراء الضمائر قبل شراء السيوف ، بينما أهمل بومبي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المنافقين له « إن جيش قيصر إذا التقى بجيشك فسينحاز إليك » . وكان يقول لمن ينهيه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية « إنه لو ضرب برجله الأرض فستنبت له الكتائب والجيش » . كما كان يقول لمن يحلّده من اليوم الذي سينقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لثقله ، « إن قيصر لا يمكن (لنحافته) أن يثقل على كنف ككتفه » .

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطيبة بين رعيته يحكى بلوتارك في هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

« ... وكان للسيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجمال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثارة وتفهم في الهندسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ، كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والإدعاء الذي يشوب الفتيات اللاتي يشتغلن بهذه الشواغل أحياناً ؛ ولا أخذ على أسرته ولا على سمعتها أى شائبة تعاب ؛ ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولا لدى الجميع ، إذ كانت كورنيليا في سنّها تلك أنسب للزواج من ابن بومبي ... »

« ولكن حين كان المتهم هو صهره شيبو ، استدعى القضاة الثلاثمائة والستين إلى منزله وناشدهم أن يكونوا في صفه ، فما كان من المدعى ، وقد رأى شيبو يدخل قاعة المحكمة وفي صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه » (١) .

لهذا لم يكن بومبي في نظر فلاطرخس قرين الإسكندر ، بل كان أقرب شياً بأجيسلاوس الاسبرطي ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين في الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبي والإسكندر عند من سبقوه . وإليك جانباً من المقارنة التي عقدها بينهما مفنداً زعم من زعموا الشبه بين بومبي والإسكندر : « أما عن سنه (أى بومبي) فإن أولئك الذين يحبون أن يعقلوا موازنة محكمة بينه وبين الإسكندر الأكبر لا يسمعون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينما الحقيقة أنه كان في ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان يحسن به لو أنه أنهى حياته العامة في ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا في اكتناز المزيد من الثروة الذي جعله كريهاً شديداً ، أو في استنزال كوارث على رأسه أكبر من أن يفيق من عواقبها . . . » (١)

« والخلاصة أن أى أذية كائنة ما كانت يمكن اتهام بومبي باستنزالها على روما كنتيجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فانما يتم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرّة والعناء في إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلين نفسيهما ، فإن الرومان لم يكن لديهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث في حالة بومبي ، بينما لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يثنى « اللاقيديمونيين » عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً محيق « بالملكية العرجاء » . » (٢)

فهما قرينان في السيرة وفي المصير ، متشابهان في الخلق إلى حد كبير ، وفي الحظ الحسن الذي صاحبهما في أول الحياة حتى أورثهما الغرور ، ثم تخلّى عنهما في

(١) الجزء الثاني : ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .

(٢) الجزء الثاني ، ص ٤٥٩ .

(١) الجزء الثاني : ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

آخر الحياة ، فأحاق بهما الكوارث والدمار ، وانتهت حياتهما بإنهاء الحرية السياسية في بلديهما وإخلائهما الحال لدكتاتورية الامبراطوريات .

(د) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة في كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يغفلوا عن أى جانب مهم من جوانب الشخصية التي يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية للصيقة بالنفس والتي تطلب لذاتها ولائها في سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة في فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة في حياة بومبي العظيم . ولقد تتبع في سيره دور المرأة حينما كان لها أثر مذكور ، فلم يغفل في حياة يوليوس قيصر الذي قال إنه « يجب أن تكون زوجته بعيدة عن هذه التهم » فلم يدر أصحابه - على قول بلوتارك - إن كان يقصد منعها عن التهلك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الخوض في هذا الحديث . ولم يغفل دورها في حياة بروتوس ، إذ كانت زوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفساً وهمة وخلقاً ، وهي التي أحست في ذات ليلة باجتماع مريب بين زوجها وبعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض ، فما زالت به حتى سألته عن هذه الاجتماعات المريبة التي يعقدها مع أصدقائه في ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فانفردت وشمخت برأسها وهي تقول : « ولكنني ابنة كاتو » ؛ وحق لها أن تفخر بأبوة هذا البطل المتطيح النظير ، والحكيم الذي ليس له في تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبي . فلما حاقت الهزيمة ببومبي فوق الأراضي اليونانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الهرب إلى

مصر ، لم يقبل كاتو أن يهرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه في تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سراً لكي يمنعه من الانتحار ، فلما لبث أن أحس بضياح سيفه فنادى ابنه وقال له :

« كيف ومتى حاقت في الذلة والزراية حتى يؤخذ مني سيفي ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلاً في لو أنه ظفر في ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدني وتكفني يدا ورجلا حتى يأتي قيصر فيجلبني عاجز الحيلة لا أستطيع عن نفسي دفاعاً ؟ إنى لا أحتاج إلى سيف لكي أجمع نفسي ، يكفيني أن أمتنع عن الشبق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسي في الحائط » .

فلما أتاه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان في الانتحار على ما فيها من نبل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف في مكان يثبت به والارتقاء عليه ، لأنها في نظره طريقة تدل على الخور والخوف من أن ترتجف اليد وهي تظمن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطقن نفسه طعنة واحدة كانت هي الناضية .

فلا عجب أن تعز البنت بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكيم .

ولعل أجمل ما صورده فلوطرخس في أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان ثيموستكليس اليوناني إذ يقول لزوجته : إنه هو المتحكم في اليونان ، وإنها هي المتحكمة فيه ، وإن طفلها هذا هو المتحكم فيها ، فهو إذن أقوى كائن في هذا الوجود ، « فليستعمل إذن نفوذه هذا بشيء من الحرص والاقتصاد » .

والصدق في أخبار الناس وذكر مجايهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التي لا يمتنع الأدب والحياة من ذكرها ؛ ولكن في أخبار الناس وأفعالم وخلاتهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمشياً مع الأدب والحياة ؟ أم هل يلتئ بقواعد الأدب والحياة

في عرض المحيط ويقول ما يخزي المرء أن يقوله وأن يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول ، ومنهم من يتبع الأسلوب الأخير ولكن فلو طرحس يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ؛ فلا هو يسكت عما ينبغي ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياة .

في حياة القبيادس ما يشين ، ولكنه جانب جوهري في شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة في محاوره «المأدبة» Banquet في معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، سقراط . فينبغي على فلو طرحس أن يذكره ، فكان ما قاله آية في اللباقة في الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخي الدقيق . يقول :

« كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على اللوام يريدون صحبته (أي القبيادس) ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون في أسر جلاله الأملئ غير المألوف وحسب . ولكن المودة التي

كان سقراط يحملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة في أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التي لحقها سقراط بحق في جلاله الشخصي وتحت قشرة هذا الجلال في آن معاً . ولما كان سقراط يخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين يتزلفون إليه ويتغزلون في جلاله من بين الغرياء والأثينيين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فيرمي هذا النبات المرجو من أن يهلك في برعمه قبل أن يؤتي ثمرته الناضجة كاملة » (١) .

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عظماء التاريخ الذين سبقوه أنه صور سيرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المجيد كما يقول عنه برتراند رسل ، الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ، في كتابه « صور من الذاكرة » (٢) .

(١) الجزء الأول ، ص ٢٩٢ .

(٢) راجع كتاب « رسل » ، « صور من الذاكرة » ، لفصل الخاص بالتاريخ .



المكان والزمان والألوهية لصمويل الكسندر

بمستلم
الدكتور محمد هوري

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

حياة صمويل الكسندر وكتبه

ولد صمويل الكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدن بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين في جامعتها ثم انتقل إلى كلية « باليول » في أكسفورد بإنجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لاتينية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » في الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير الكسندر واضحاً . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام حركة إلى الوراء » (ص ٣٦٩) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على النحو التالي : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعالم الأخلاق لا يختلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوي من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها » (٥٧) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالاجتماع في هذا الكتاب ، وسرى أن هذا الاتجاه سيلزمه طوال حياته .

ولذلك ، فانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هربرت سبنسر خطاب تقدير إلى الكسندر ، وأصبح « ليزلي ستيفن » Leslie Stephen صديقاً له ، حتى أن جون لايرد John Laird صديق الكسندر ومترجم حياته يروى لنا أن الصداقة بين ليزلي ستيفن والكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدا فيها تأثير الكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلاً . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعني بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخطى عن ربط الأخلاق بالكون وبالحياة ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرمًا بزيارة المتاحف والكنائس والمعارض الفنية، التي كثيراً ما كان يرى في طريقه لزيارتها على دراجته التي كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : في الفترة بين عامي ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم في الفترة بين عامي ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذي نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب « عن «لوك» » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذي سنده إلى القارئ العربي ، والكتاب الصغير « اسبينوزا والزمان » الذي نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون ليرد في « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذي نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون ليرد في الكتاب الذي أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب في فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذي نشره جون ليرد بعد وفاته والذي ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسبينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « مولير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدة الوجود » ومقال عن « الإبداع الفني والخلق الكوني » ومقال عن « المذهب الطبيعي والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسبينوزا » .

مقالاته

وإلى جانب هذه المقالات التي جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أي أنها وقفت على عالم الإنسان ولا وجود لها في عالمي المادة والحياة .

في هذه المرحلة الثانية من مراحل تطوّر ألكسندر الفلسفي ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبي الذي كان في ذلك الوقت وليد النشأة في بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قديمين في ذلك الوقت زميلاً في كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول يهودي يعين كزميل في أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبي تحت إشراف « هوجو مونستر برج » . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين عين بعدها أستاذاً لكرسي الفلسفة في كلية أوينز بجامعة مانشستر . واستمر في منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامي ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هي التي تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذي طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك جامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هيربرت سبنسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقيماً في مانشستر إلى أن توفي بها في ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم في فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرمًا بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكي ذلك عنه جون ليرد في الكتاب الذي نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر » Philosophical and Literary pieces, with a Me-

ألكسندر نشرها في أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة أعمال الجمعية الأرسطائية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في « مجلة أعمال الجمعية الأرسطائية » هي : مقال « هل العقل مرادف للشعور ؟ » المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال « هل الطبيعة تحتوى على بدهاة أو غرض ؟ » المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال « هل التفرقة بين الفعل « يكون » والفعل « يجب » تفرقة قاطعة ونهائية ؟ (بالاشتراك في الندوة مع سدجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ، ومقال « هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟ » المجلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال « طبيعة الفاعلية الذهنية » ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨ . ومقال « الفاعلية الذهنية ودورها في النزوع والتفكير » المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال « الإحساسات والصور الحسية » عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال « النفس باعتبارها ذات وشخص » ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ، ومقال عن « الحرية » في عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال « المكان - الزمان » المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة في الفن » مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة « العقل » هي : مقال « تصور هيجل للطبيعة » ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ، ومقال « فكرة القيمة » ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال « منهج الميتافيزيقا والمقولات » عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال « العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة » عدد يوليو ١٩١٢ ، ومقال « الإرادة الجمعية والحقيقة » عدد

يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال « بعض الإيضاحات » عدد أكتوبر ١٩٢١ . والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال « الانتخاب الطبيعي في ميدان الأخلاق » ، عدد يوليو ١٨٩٢ ، ومقال « الأخلاق والسلوك » عدد يوليو ١٨٩٣ .

والمقال الذي نشر في مجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن « أسس الواقعية » عدد يناير ١٩١٤ .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال « أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة » عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال « خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان » ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة الدراسات الفلسفية مقال « الأخلاق كفن » ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، « العلم والفن » نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكملة في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيرت جورنال Hibbert journal مقال « وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع العقل بالنسبة إلى الكون » ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال « الفن والحقيقة » عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر في الأنسكلوبيديا البريطانية « الطبعة الرابعة عشر ، المجلد ١٨ ، غام ١٩٢٩ بعنوان « كفايات المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم) » .

ومقال في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر ١٩٣٥ بعنوان « القيمة والعظم أو الفخامة » .

ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن « موضوعية القيمة » ومقال من أعمال المؤتمر الدولي السابع المعقود في أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن « الحق والخير والجمال » .

ومقال في كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .

ومقال عن « القيمة » من « تقوم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .

ومقال في « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يد الفيلسوفين « مور » و « رسل » وفي أمريكا على يد مؤلفي كتاب « النيورياليزم » (الواقعية الجديدة) ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة » . أما مؤلفو كتاب « النيورياليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت - والتر مارفن - ولیم مونتاجيو - رالف بارتون برى - والتر بيتكين - إدوارد سبولدينج .

وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسبينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظرته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء في الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذي يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعي فأنا سعيد إذ أجد نفسي في هذا متفقاً مع اسبينوزا ، وأناذى بأن المذهب الطبيعي مفهوماً على النحو الذي فهمه به كل من اسبينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعي في الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا في مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به في مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعنى به نظرية النسبية التي تقوم في جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان - الزماني ، وتقوم على إدخال الزمان في جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائي - الرياضي منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

"Space, Time and Deity"

كتاب « المكان والزمان والألوهية » : جزءان : يحتوي كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول فنصوله الستة فيعالج المكان - الزمان أو المكان - الزماني من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية الرياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه . والقسم الثاني موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التي تلي ذلك الهوية والاختلاف ، والكلّي والجزئي والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثاني بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التي يثيرها الوجود التجريبي ، ويضم عشرة فصول تتناول العقل الفردي وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوي على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والقيمة .

وستتناول فيما يلي عرضاً لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا الكتاب .

...

تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التي توجد في الواقع » . فاذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التي تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها علل ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكررة . . . الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا - والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » - يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التي يختص كل منها

بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها في العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقل الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولاً إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التي تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضروري أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم الأشياء بحسبها في مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو وتم على أرض الواقع . فهي تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقنا إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس . وهي عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالي لهمايتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذي تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامية ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنتظم الأشياء كلها بحسبها في أرض الواقع ، ولا تتعلق بشيء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلى بالمعنى التي حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذي فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذي أفرده له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون

تتمتع بوجود حقيقى ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقيقى ، أما هى فمجرد أوهام أو — على أحسن تقدير — مجرد مظاهر لهذا المطلق .

المكان الزمانى

المكان — من وجهة نظر الرجل العادى — هو الحاوى للأشياء ، والزمان — من وجهة نظره أيضاً — هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع . وقد بدأ ألكسندر فى تصويره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذى أمضى له علاقة بالشيء الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو فى امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلاً أو امتداداً متصلاً للحظات . والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا إطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء — أو النقط التى تكونها — تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكمييات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أنى عندما أرى جسماً ذا لون أصفر مثلاً ، فبدلاً من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً ممتداً ، على أن أقول إنى بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كمييات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك مثلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، وسيبقى كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى ، أى من المكان .

والأمر شبيه بهذا فى الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان فى طبيعته زمانى ، ولأن الزمان مكانى . ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تتلاحق إلا فى « المنفصل » . فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضى بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرقى إليه الشك . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة فى وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل فى تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فإن الزمان يدخل فى تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه فى حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزائه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متميزة . ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التى تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التى يشغلها امتداد معين . وبذلك تمايز الأجسام .

وفضلاً عن هذا ، فإن الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فإذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة ج ، فسيستج من ذلك أن النقطة أ ستكون على يمين النقطة ج . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهى خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج . وترتيب النقاط في المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهى خاصية « عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كونه متحركاً ، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فإن المكان - الزمانى عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزمانى اللامتناهى الشامل على أنه هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزمانى قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » (المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية) . ولكي يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة في المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله » . فهناك إذن مكان - زمانى ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان - الزمانى الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة - الزمانية ، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

والحديث عن المكان - الزمانى أو عن الزمان باعتباره بعداً هاماً داخلاً في تركيب المكان عند ألكسندر يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، التى تقوم هى الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى - رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافيزيقا اتصالاً مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش - تبعاً لهذه النظرية - في مكان زمانى خاص به ، ومرتبطة بلحظة الإدراك ، فإن هذا من شأنه أن يدفعه ويدفع كل أشباهه من الناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زمانى كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التى يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندر في الفصل الثانى الذى يعقده لبحث المكان والزمان العقليين إنه يقصد بالزمان العقلى الزمان الذى يعاينه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلى المكان الداخلى الذى يمثل عند كل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية . وهما في مقابل المكان والزمان الخارجيين الكليين أو الطبيعيين . والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقليين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجيين أو الطبيعيين . ولنبداً بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت في الماضى وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع في المستقبل وأعين تاريخها ، فأننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانى الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زمانى الشعورى الحاضر . الأمر شبيه بذلك فى المكان العقلى ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعى الخارجى . ولكن ما هو المكان العقلى أولاً ؟ يقول ألكسندر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التي تمر عليه وفيه لها « اتجاه » معين . وبالإضافة إلى هذا ، فإن إدراكى للأشياء القائمة فى المكان الطبيعى يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة « هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن المكان العقلى أو عن المكان الذى يحتله عقلنا . أما إذا أردت أن أعرف المكان الذى يحتله عقلى ، فالإجابة يسيرة لأن عقلى فى مكان ما من جسدى أو من رأسى . ورأسى أو مخى جزء من جسمى ، وجسمى جزء من المكان الخارجى العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلى وكذلك الزمان العقلى جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان — الزمانى العقلى سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزمانى الخارجى العام . فعند تذكرى لشيء معين وقع فى الماضى أو عند توقعى لشيء معين سيقع لى فى المستقبل فأننى أتوهم خطأ أننى أتذكر الماضى وأتوقع المستقبل من خلال تجربتى الحاضرة أو من خلال حاضرى الذى أعيش فيه . لكن الحق أنى أتذكر الحادثة الماضية ومكانها فى استقلال عن الحاضر ، أعنى أننى أتذكر الماضى باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره مستقبلاً . أما ما يكون حاضراً فى فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبى الذى يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبى الذى يجرى فى المخ زمانى مكانى : زمانى باعتبار أنه يتم فى الحاضر ، ومكانى باعتبار أنه يقع فى المخ ، والمخ جزء من الجسم ، والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو فى جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها . ففى الإدراك الحسى مثلاً توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلاً : « أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذى يجرى فى داخلى ، ووجود الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة السودان » . فأننى يجب أن أفصل بين فعل التخيل وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أننى أضع هذا الموضوع فى موضعه من المكان — الزمان . فأتصور السودان فى اللحظة التى أتخيله على أنه « يقع جنوب القطر المصرى » (ج ١ ، ص ٩٩) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغا وجعل منه محور ألفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعورى العقلى النفسى ، الذى أطلق عليه زمان « الديمومة » ليعده عن أى احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخله المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخير . ومن الحجج التى استدلت بها برجسون على وجهة نظره بحوثه فى الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر الماضى باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذى كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يبعد تأثير الأحداث التى وقعت فى المكان عن مجرى الزمان الحقيقى الذى يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضى لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ الخارجى . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثنى جزع شجرة مثلاً ، فإن هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث وقع فى الماضى ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجي فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزء المثلثي . أعني أنه سيتصور هبوب امعاصفة وثني جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فإذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فإنها ستكون قادرة على تذكر الماضى باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فإن علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذي رأينا ، لا مبرر لمتابعة كانط في الفصل الذي قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسى الخارجى وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسى الباطنى . فقد عرفنا أولاً أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذى كان يفهمه كانط من كلمة «أولى» . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجى وإدراك باطنى .

المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه في المكان والزمان الرياضيين بتنبهنا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم «مواضعات» . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأهم يشعرون بحرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذى يقوله بعض علماء الرياضة . فهو يذكرنا أولاً بأن علم الهندسة مثلاً ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التى في المكان . أما العلم الذى يبحث في المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا في الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذى يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلاً على كل المثلثات التى نلتقى بها في المكان (على هذه النقطة من الحشَب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدّها - في نظر عالم الرياضيات - من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقطاعات لتحركات واقعية تجرى في دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقى الواقعى ليس هو مجرد المكان بل هو المكان - الزمانى أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فإن الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة في المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدى للرياضيات كذلك أن الهندسات اللاإقليدية قدمت لنا مكاناً لاإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعى . لكن هذه الحجة مردود عليها . فالكسندر يقرر - كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات - أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللاإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان - الزمانى : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فانهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التى تقول : «لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين» وأصبح معناها عند لوباشوفسكى «من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين» وأصبح معناها عند ريمان «لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين» . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعى التجريبي الوحيد وهو المكان - الزمانى .

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان - الزمانى المحسوس ، وإذا تعمق قليلاً في علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،

أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرتة بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان - الزماني التجريبي .

المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن نعلم أن فكرة كانط في المقولات قد تحدت عن طريق وضعه « الجوهر المادى » في حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب . حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزماني الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أى معنى ميتافيزيقي ، ولن يكون ذلك المحمول الحامل للصفات الذى كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، يحيط - ولا نقول يحمل أو يقوم أو يوجد تحت - مجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكون ما يعرف باسم « الشيء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وتربط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفى العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها - أى العلاقة - تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبي يربط بين حدين أو طرفين » (ج ١ ، ص ٢٤٢) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلياً أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعنى تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية نابعة من العقل ، بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم في حقل التجربة ، وتؤدي إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان الزماني » (ج ١ ، ص ٢١٥) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقليون . بل هي قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المقام لو تتبعنا ألكسندر في فهمه التجريبي لمقولات العلية والمهوية والكم والعدد . الخ . ولذلك نكتفى بهذه الإشارة في توضيح الأساس الذى قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبي للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر في وجودها ، بل تتناول فقط جانبها

المدرک أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً في مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها ، (ج ٢ ، ص ٢٥٩) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء في وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة في الإدراك . ويتمثل هذا الحضور في اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشيء . وهذه الأجزاء هي الأجزاء المدركة من الشيء ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشيء أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين « الموضوع » و « الشيء » أو بين الوجود الموضوعي والوجود الشئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعي للأشياء القائمة في المكان الزماني ، بينما يمثل الوجود الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد في حالة معية مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعي واحد . ولكن الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء في الطبيعة ، في الطبيعة ، توجد في الجسم الإنساني . ويتابع ألكسندر اسبينوزا في هذا الموضوع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذي يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعي الذي يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجي الذي يتمثل في الوجود المكاني الزماني ، وبينه وبين محيطه الداخلي الذي يتمثل في الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجي وهي التي يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسي فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجي Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلي « نشوة التجربة الداخلية Enjoyment » إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجي ونشوة التجربة

الانثاق والألوهية

وضع ألكسندر الزمان في المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامة هو الحديث الواقعي الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى في هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهرى آخر هو أن يجعل الزمان خلافاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجددة والخلق التي يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانثاق الدائم في العالم .

فالزمان مصدر للانثاق . لكن ما معنى الانثاق ؟ يقول ألكسندر : « إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد في الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذي يؤدي إلى بروز هذه المجموعات وإلى انثاق صفات جديدة . . . وانثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة في الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً في الظهور على المستوى الذي تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق في الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون في هذه المرحلة الأخيرة قد أرهص بانثاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهص كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها في المستوى الذي يليه » (ج ٢ ، ص ٤٥) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بجذورها فيها ، ولكنها لما كانت

تمثل أقصى درجات تطور وتعدد المستوى الأدنى ،
فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من
مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن
يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه .
وهكذا « فإن الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء
المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام
العضوية أو الحية » (ج ٢ ، ص ٧٠) . وفي الوقت
نفسه ، فإن المادة — لكي نستعير تعبيراً عربياً موقفاً
جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر (انظر كتاب « وحدة
المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين) — لها « سقف »
في المعرفة لا تستطيع أن تملو عليه . وقل هذا بالنسبة
مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان
أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة
كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من
مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى
الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضيف على الطبقة
الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها .
ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل
مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية
للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ،
تتغير كلما نما الكون في الزمان » (ج ٢ ، ص ٣٤٨) .
لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة
لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت
الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع
أن تنفذ إلى أسرارها ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى
أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ،
أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ أجل !
فإن ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد
شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ،
نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص
ثالثة (ثالثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى

وخصائصها الثانوية أو الثانية) تسمى بالقيم ، ونجعلنا نؤمن
بوجود خصائص جديدة فوقنا » (ج ٢ ، ص ٤٠٨) .
وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ،
فما هو التعريف الذي يعطيه لله ؟ « الله هو مجموعة أجزاء
الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء
الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتتمثل بروحه .
ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس
موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده
الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن
حيث أن الألوهية تحركه » (ج ٢ ، ص ٣٥٣) . ولكن
إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ،
وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأدباء لله ،
من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي
أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا
التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ،
يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر
يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ،
الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو
العبادة » (ج ٢ ، ص ٢٤١) . ولكن حتى هذا
التعريف لله لا يشفى غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على
مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو
الكيفيات : خصائص ثانوية (كاللون والطعم والرائحة
... إلخ) وخصائص أولية (كالامتداد والشكل
والحجم ... إلخ) . والرأي عند أكثرهم أن خصائص
المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها
الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن
كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في
المادة ، وليست تأثرات ذاتية محال من الأحوال . أما
الفارق بينهما فقائم في أن الكيفيات الأولية تمثل

تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات آمداً طويلة إلى أن يستمعوا - ولو مرة - إلى صوت الواقع المادى . إذ من يدرى ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة . نبلغ في نظامها ودقتها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع . مع أنها لا تنبع إلا من ذواتهم وعقولهم !

أما التعريف الذى قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قلنا . ونستطيع أن نلفت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجليزى آخر هو « لويد مورجان » Lloyd Morgan ، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله (انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، ١٩٢٦ - ومقال له في كتاب الفلسفة البريطانية المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ١٩٢٤) .

النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

« الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الخلاق الحقيقى . أو لكى نهيى من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة . نقول إن الزمان يمثل ما يشبه الحارس الكوفى الذى يجعل كل ركود أمراً مستحيلاً ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء يقف إلى جانبه ، وله به علاقة شبيهة بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بين الأشياء (فلكل شيء حجمه وامتداده مثلاً) بينما تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وفقاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات التي تتبع المقولات - أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط - وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون . بينما تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي لا تخضع للمقولات وتمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية والثانوية التي تشترك كلها في أنها كيفيات تجريبية : توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها إنها تجريبية خالصة . بل هي « ذاتية وموضوعية » تعتمد في وجودها على تقديرات الذات ولكنها في الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هي الكيفيات الثالثة أو ما يعرف باسم القيم : قيم الحق والخير والجمال .

وكان أهم ما عنى به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيتها . وكانت السبل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية (كربطه الخلق الفنى بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية) تارة : وربطها بحاجات الناس وإشباعها (كربطه الخلق الفنى بفرصة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية) تارة ثانية . وربطها بالهتتم تارة ثالثة (كربطه الصواب والخطأ بما يطلق عليه اسم « الاعتقاد » . وكربطه الأخلاق بالهتتم) .

• • •

وليس من شك في أن هذا الاتجاه الفلسفى الذى يعتقده صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده . ويرى من ورائه إلى إفراح موضع للطبيعة أو المادة لكى تقول كلمتها . وثبت قدرتها على

الروح عندى ، كما هى عند بعض الفلاسفة اليونان ،
المصدر للحركة .

(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية .
الطبعة الثانية ، ص ٤٨) .

وإليك هذا النص الآخر :

« الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة
من التفاعلات الفزيائية - الكيميائية تتبع مستوى المادة ،
وهذه التفاعلات تجرى فى نظام له درجة من التعقيد
تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام . فالتركيب

العضوى إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً - كيميائياً . لكن
ليس كل التفاعلات الفزيائية - الكيميائية عمليات
عضوية . وشبهه بهذا قولنا إن العمليات العقلية
فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية
عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية
تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوى . كذلك فإننا
نكون فيما يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض
العمليات ويكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة .
(الجزء الثانى من كتاب المكان والزمان والألوهية ،
الطبعة الثانية ، ص ٦١ - ٦٢) .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

ضرافات كريلوف
بقلم الأستاذ علي أركم

منايا
بقلم الأستاذ محمد علي النجار

نقد العقل الخالص
بقلم الدكتور عثمان أمين

المفاتيح للقاضي عبد الجبار
بقلم الأستاذ سعيد شامي

فريسيه المجلد الأول

المجلد الأول

١٢

خرافات كري洛夫

بمقام
الأستاذ على أدبهم

وأنه في طليعة كتاب الخرافة في الأدب العالمي . فهو ضريب عيسوب ولافونتين ولستيج وغيرهم من كبار كتاب الخرافة .

وقد ولد إيفان كري洛夫 سنة ١٧٦٨ في عهد الملكة كاترين الثانية وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين عملوا في أثناء اشتعال الثورة الكبرى التي تزعمها ييجاشيف . ومات أبوه وهو في العاشرة من عمره ، ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ، وقد استطاعت بتحريها الاقتصاد في الإنفاق أن توفر له الحصول على قسط مناسب من التعليم . وقد سمح له أن يشارك أطفال السادة من الجيران في دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم ، وأرجح أن هذه المعاملة التي لقيها في إبان نشأته كان لها أثرها الواضح في إنماء ملكة السخرية التي تجلت بعد ذلك في أدب كري洛夫 . ولكي يزيد في ميزانية الأسرة عمل على أن يعين في وظيفة كاتب محكمة في مدينة نيفر الريفية الواقعة على نهر الفلجا ، واسمها الآن كالتين (وهو اسم أحد رؤساء الحكومة السوفيتية) وكان العمل الذي يباشره عملاً رقيقاً ، ولذلك كان يشرد في النواحي المحاورة ، ويتجول في جانب النهر ويحاطل الفلاحين

روى الكاتب النقاد ماجر شاك في كتابه القيم عن الروائي الروسي الكبير تورجنيف أنه في طفولته أظهر ميلاً إلى التسرع في إصدار الأحكام الطائشة . واستشهد على ذلك بأن الشاعر الروسي إيفان ديمترييف زار الضيعة التي كانت تملكها والدته تورجنيف في سباسكوى وهو طفل في السابعة من عمره . وأرادت الوالدة المعجبة بابنها المفضل أن تظهر لضيفها الأديب ذكاءه الواعد فسألته أن يلقى أمام الشاعر إحدى خرافاته التي حفظها ، وقام تورجنيف باللقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة شعراً . وأجاد الإلقاء . ولكنه لم يكتف بذلك ، وشاء له تسرعه أن يصدر حكماً ، فخطب الشاعر الزائر قائلاً : إن خرافاتك لا بأس بها ، ولكن خرافات كري洛夫 خير منها ، فغضبت والدته غضباً شديداً . وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المبرح بعد رحيل الضيف الشاعر .

وبطبيعة الحال لم يكن تورجنيف وهو طفل موقفاً في اختيار المناسبة لإصدار حكمه في إثارة خرافات الشاعر كري洛夫 . ولكنه مع ذلك قد أصاب الحقيقة ، ونقاد الأدب الروسي بقرونه على هذا الرأي ، ويرون في كري洛夫 أكبر كتاب الخرافة في الأدب الروسي ،

والنواقي ، ويتعرف لهجاتهم . وأساليهم في الحديث . وطرائق تفكيرهم ، ومختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميمة استغلها فيما بعد في مسرحياته وبوجه خاص في خرافاته ، ومن تيفر شق طريقه إلى بطرسبرج (ليننجراد الآن) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجراً مفكرى عصره ، وهما نوفيكيوف أحد رواد الاستنارة في الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب « الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو » المشهور . وقد أشركاه معها في تحرير إحدى المجلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعي وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعاً إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد في التزام الموقف الرجعى ، وفجأة نقل نوفيكيوف سراً إلى سجن شلوسيلبرج ، ونفى راديشيف إلى سيبيريا ، ولقى كريلوف عتاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك في خرافة « القطة والعنديل » .

وقد استهل كريلوف حياته الأدبية بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث المامة لا يهدف إلى غاية ولا يحاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطيل التأمل في الأحوال السائدة حوله ، ويفلذ الموهبة الكامنة في نفسه التي جعلته فيما بعد أحد أركان الأدب الروسى ، ومن عجيب أمره أنه لم يهتد إلى ميدان نبوغه الأصيل وجمال تفوقه المنقطع النظير إلا بعد أن ناهز الأربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الخرافات هو السبيل الوحيد الذى يستطيع به أن ينقل خواطره وخوارج نفسه إلى رأى العام دون أن يتعرض لسيطرة الرقابة الصارمة وقسوة الحكم الرجعى ، وقد التزم هذا الأسلوب حتى نهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التي شاع أمرها في الأدب الروسى

وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التي يشار إليها في الأدب الروسى . وقد بدأ بنظم بعض الخرافات المقتبسة من لافونتين ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك للترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته مائتي خرافة ، أربعون منها مقتبسة من لافونتين وسبع منها استوحاها من عيسوب والخرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الخرافات التي ألفها .

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتين تتناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان . ويلعب الفلاح الروسى فيها دوراً هاماً ، وهى مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الخرافة ناقد ساخر بحكم فنه . ويتضمن القالب الفكاهى الذى تظهر فيه الخرافات النقدات اللاذعة والطعنات الخفية المصميات . وتتناول خرافات كريلوف ما كان في الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوى المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الخرافة هجاء بارع . وساخر لاذع ، وناقد بصير ، تلمح عينه الفاحصة ما في الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط عليها سحرته الخفية ، وغزاته المستورة التي تنيب عن فطنة الرقيب . وتحتمل التأويلات المختلفة . وقد اتفق مرة أن دعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول (١٨٢٥ إلى ١٨٥٥) ليسمعه آخر خرافة نظمها فاغتم كريلوف الفرصة وألقى على مسامع القيصر إحدى خرافاته التي منعها الرقيب ، فأعجب بها القيصر وأمر الرقيب بإجازتها .

وقد انبثق فجر الأدب الروسى الحق في مستهل القرن التاسع عشر وفي مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول (١٨٠١ إلى ١٨٢٥) وكان الأدب الذى بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى ثمراته متأثراً إلى حد كبير بالأحداث العامة ، وكانت الأحداث العامة فى روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية فى غرب أوروبا ، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطاعه غير المحدودة ، وكان للهزائم التى أوقعها بالجيش الروسية بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسى سواروف وقع شديد فى نفوس الروسين آثار ثائرتهم وهز ثقتهم بأنفسهم ، ولما غزا نابليون روسيا فى سنة ١٨١٢ أشعل هذا الغزو حماسة الروسين وحرك فيهم العاطفة القومية . وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية وبقظة الروح الوطنية . وخرجت روسيا من المعركة أصلب عوداً وأقوى عزيمَةً ، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل دوره وظهر بمظهر المدافع عن القومية الروسية .

وقد أيقظ فى مطالع حكمه الآمال العظيمة فى الإصلاح والنهوض والسير فى سبيل التقدم والحرية . وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه الزرع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية ، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة . ولكنها كانت فى نفسه غامضة مضطربة ، فلم تثمر ثمرتها المرجوة ، وقصرت به عن الغاية المبتغاة . ولذلك أخفقت محاولاته ووقع فى أواخر عهده تحت تأثير السياسى النمساوى الرجعى المعروف مترنخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف ، وأخذ ضميره يؤنبه لاشتراكه إلى حد ما فى المؤامرة التى سبق أن دبرت وأهفرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقائه العرش ، كما أصابته بعض الكوارث العائلية التى زادت نفسه ارتباكاً وأشاعت الاضطراب فى حياته من جميع نواحيها ، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية فى روسيا وتوقف حركة التقدم ، ولكن مشاركة الروسين فى

الأحوال السياسية الأوربية واحتكاكهم بالغرب فتحا النوافذ التى نسرب منها الضوء .

وقد أطلق الإسكندر فى أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر ، وكان الشاعر كريلوف فى طليعة من أفادوا من ذلك ، وهو يعد أول شاعر روسى له أثر واضح فى الحركة القومية والنهضة الأدبية ، على أن حياة كريلوف الخارجية كانت خالية من الحوادث الهامة والمواقف الماثورة . وكان فيه من الفلاحين الروسين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأني ، ولم يكن فى الحياة شئ يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط . وقد عين جيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بئروغراد العامة . فكان يقوم بواجباته فى غير اكتراف وفى يسر وسهولة . وكان يرتدى جلباباً فاذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستمر حرية استحضاره ، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته فى داره مستلقياً على إحدى الأرائك ، وفى ذات يوم استرعى أحد أصحابه نظره إلى أن المسمار المعلقة به إحدى الصور الموضوعة فوق الأريكة التى كان مستلقياً عليها غير مستقر فى مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه ، ونصح له بالتحويل عن مكانه ، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه « كلا يا سيدى أن الصورة ستقع خلف الأريكة وأنا أعرف زاوية انجاء الصورة » وهذا التبلد الذى كان مسئولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهنه مفكراً ونفساً حساسة ، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أى ضرب من ضروب العمل والحركة ، ويجب أن يخفى ما بينه وبين الاسترسال مع التكبر والاستغراق فى التأمل .

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف فى سنة ١٨٣٩ وقدم لنا صورة موجزة له ، ولكنها على إيجازها واضحة المعالم كثيرة الدلالة ، قال « رأيت كريلوف مرة واحدة ، وذلك فى حفل أقامه مؤلف فى بطرسبرج

طابع الحدادة التي لا يذهب بها القدم والطرافة التي لا يغنى عنها ظهور المذاهب الجديدة في الأدب والابتكارات المتنوعة . وهي تمثل الواقعية الروسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها . ويقول عنه الكاتب الإنجليزي الناقد الذواق موريس برنج : إنه يملك الطلسم الذي يتحدى النقد ويعجز التحليل ويهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة . وقد ظفرت خرافاته بتقدير الرأي العام حين ظهورها ولم يفتر الاهتمام بها حتى اليوم » وكانت الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فاذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانيها الخفية وأهدافها الإنسانية . وبعض الطرز التي يصفها كري洛夫 موجودة في كل زمان ومكان . من أمثلة ذلك خرافة « وباء الحيوان » وهي تمثل ميل البشر إلى اغتفار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإنحاء على الضعفاء والمبالغة في تكبير أخطائهم ، فقد انتشر الوباء وتفشى في الغابات وهو أفسى العقوبات الإلهية التي تحمل بالحيوان ، وساد الرعب في عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت ينحطفها في السهول والجبال والأنخاب والغيران والأدغال والأجمات ، وكأنما فتحت الجحيم أبوابها لتلتهمها على اختلاف أنواعها وتباين طبقاتها ، وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت تحصد حصاداً بمنجله . وتلقاء هذه النكبات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ووعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شره الحملان ، واستطاع الدجاج أن ينام في أمن وسلام ، وصامت الثعالب في أوجارها الموحشة ، وزهدت في تناول الطعام ، وهجر الحمامة أليفها وأعرض عن مبادلتها أحاديث الحب والغرام . وإذا اقترت القلوب من الحب فمن أين تلخلها الفرحة ويأتها الابتهاج ؟ وفي أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأسد إلى عقد اجتماع عام وجاءت الحيوانات من كل فج عميق ومكان

سأى المقام ولكنه ردئ التأليف : وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين نافذتين ، ولم ينطق ببنت شفة ! وكان يرتدى سترة رسمية سوداء بذيل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحذية في قدميه الضخمتين تتدلى منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرك رأسه الضخم الفخم ولا مرة واحدة ، وكل ما في الأمر أن عينيه كانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هو مصغ للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو مجلس غير مكثرت وكأنه في عزلة ، ولم يكن هناك أى أثر للنعاس أو التنبه في ذلك الوجه العريض الروسي النموذجي - لم يكن هناك سوى قدر ضخم من الذكاء والكسل الذي أصبح داء عياء : ومن الحين إلى الحين كانت نهم بالظهور على وجهه سمات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع - أو ربما لم تكن تريد - أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المترهلة . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهر الاهتمام الشديد قائلاً « لقد جهزنا لك خنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البرى » وكأنه كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ، فنظر إليه كري洛夫 نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « ألم تقل خنزيراً رضيعاً ؟ » وقام متاثلاً بدلف ليجلس في مكانه حول المائدة .

وطلب منه صاحب المنزل الذي كان يقيم به أن يمضى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً ضخماً إذا احترقت الشقة التي يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب في الاتفاق عدة أصفار قائلاً إنه إذا كان في استطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير ! وقد توفي كري洛夫 سنة ١٨٤٤ وقد أقيم له تمثال في « حديقة الصيف » في بطرسبرج ، ويعد كري洛夫 رائداً سباقاً في الأدب الروسي ، قال عنه بوشكين « إنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية » وتحمل خرافاته

صحيح وقد نال منها الإعياء وبرحت بها الأسقام .
وأحاطوا بمالكهم دون نحية أو سلام . واشترأت
أعناقهم : وتطلعت أبصارهم . وأرهفت آذانهم .
وهم يحاولون استماع كلمات الأسد . وقد استهل خطابه
بقوله « أيها الأخوان إن الذنوب التي ارتكبتها ولم
تكفر عنها والمخالفات التي تورطنا فيها والجرائم التي
اقترفناها قد أغضبت الرب فحلت بنا نقمته ، ونزلت
بنا المكاره . وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى .
ورفع هذا الغضب ، إلا بأن يقدم أكثرنا ذنباً محض
اختياره ليضحي بنفسه . ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى
ذلك الآلهة فترفع عنا مقبها وغضبها وتسلمنا بعطفها
ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه مما يسر الآلهة وتعدده
دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا
والقربان ، والتاريخ حافل بالشواهد التي تدعم قولي .
وعليكم الآن أن يجهز كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء
أكانت بالقول أم بالعمل . فاعترفوا أيها الأخوان
بذنوبكم وكفروا عنها . ولست أعفى نفسي مما أطلبكم
به فاني أصارحكم والأسى بملأ جواني بآني من
المخاطئين ، فطلما سطوت على صغار الحملان واقتربتها
بدون رحمة . ولم أتورع في بعض الأحيان عن الفتك
بالراعي والاغذاء بلحمه ومن منا لم يقدم على الكبائر
واجترأح الآثام ؟ وها أنا ذا لا أمسك عن تقديم نفسي
راضياً مسروراً . ولكني أرى من الخير قبل كل شيء
أننا جميعاً نحصى آثامنا . ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية
أثقلنا أوزاراً . وما من شك في أن هذا سبرضى الآلهة
ويكف عنا أذاهاوشرها » .

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب
الملك قائلاً « يا ملكنا النبيل ، لقد حداك فرط نبلك
على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحينما أدنت نفسك
وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً
بوخز الضمير . ولو انا عددنا أمثال هذه الصغائر من
الآثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً : وفضلاً عن

ذلك فإني أؤكد لك يا ملكنا المحبوب أنه مما يشرف
الخراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل
لحومها ، أما الرعاة فإنه مما تلج في المأساة أن نلقبها من
الحين إلى الحين درساً في التواضع ، لأن أفراد هذه
السلالة المحرومة من الذنب قد ملأها الغرور وخيل لهم
الوهم أنهم السادة المتحكمون في رقابنا ! » .

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات
في الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب
ونبالة أهدافه وأنه ليس في حاجة إلى طلب الغفران أو
تقديم أي قربان .

وتقدم بعد ذلك الثور والدب والذئب واعترفوا
جميعاً بأنهم ارتكبوا بعض المفقوات الهينات . ولم
يذكروا مخالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم
الفظيعة ، وهكذا في هذا المؤتمر لم يكف بتسويغ جرائم
الحيوانات ذوات الظفر والناب بل أسبغت عليها
القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجار الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه .
وقال إنه منذ خمس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نفذ
ما في الأهراء والمستودعات وبرح به الجوع أغراه
الشیطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون
أن يدخل جوفه شيء اجتراً على انتزاع حزمة من
الدريس الذي كلسه راعي الكنيسة . وما كاد الثور
يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ
وصاحت النور والذئاب والدببة قائلة « ها قد اهتدينا
إلى المجرم الأثيم . هذا الذي سطا على كومة الدريس
وانتهب منها حزمة ! لقد سولت له نفسه الخبيثة أن
يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت
الآلهة تعدنا آثمين لأننا لم تكفر عن الجرم الفظيع ! إن
هذا الكافر الذي يحمل في رأسه قرنين هو الذي نقدمه
ضحية للآلهة تكفيراً عن ذنبه . وتقرباً للآلهة ، والتماساً
لصفحتها عنا : وقطعاً لدابر هذا الوباء الذي أهلكتنا » .

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحكم وأقرته واقية
الثور إلى المذبح ليلقى منيته عقاباً له على التهام حزمة
الدريس !

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله : وهكذا
في أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن
ارتكاب الآثام هو الذى يوجه إليه اللوم وتكال له
النهم !

وفى خرافة « الأسد والثعلب » يصف لنا كريلوف
الألفة التى تزيل الخوف ، وتبعث الطمأنينة فى النفس .
فان الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد
فلما رآه بعين رأسه أول مرة هاله الأمر . واستولى عليه
الفرع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقى بعد فترة
وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً غيفاً كما رآه أول
مرة ، وفى اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأسد وبدأ
بجاذبه أطراف الحديث ، وفى خرافة المقرئ النمام والثعبان
يقول كريلوف إنه من السخف أن نزع أن الشياطين
لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى
اقرار العدل ونجوى الانصاف ، ويستشهد على ذلك
بمثل حدث أخيراً . فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت
صفوفاً ، وكان من السافرين فى ذلك الموكب الحافل
المقرئ النمام والثعبان ، واحتدم بينهما الخلاف حول
مسألة أيهما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية
والأولى بالتقدم فى موكب الشرور هو الأقدر على
الأذى . والأعراف بطرق الأضرار بالناس ، وأراد
المقرئ النمام أن يسكت خصمه ويقطع حجته فبسط
لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه فى اللدغ الذى
يفخر به وفتح قائلاً إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ،
ولا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المقرئ
النام ، وبدا أن المقرئ النمام قد خسر القضية ، ولكن
إبليس لم يرض ذلك وتدخل فى الأمر . وأمر الثعبان
بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلاً « إنى أقدر كفايتك
وأعلم أنك جدير بالثوبة ، ولكنى أراه أحق منك

بالتقدم ، فأنت من غير شك شرير ولدغتك قاتلة لمن
يقرب منك ويندر أن تخطئ فريستك ، وأنت تلدغ
حتى من لا يريد بك شراً وهذا ليس بالقليل ، ولكنك
لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ، أما
لسان المقرئ النمام فإنه يتخطى السهول والجبال ويعلو
الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على
الحاق الضرر ، ولذا أرجوك أن تتواضع وتعترف قدرك
وتتركه يتقدم عليك فى صفوف الموكب » ، ويقول
كريلوف إنه منذ ذلك اليوم المشهود والثعابين لا تجسر
أن تتقدم على النمامين المقرئين .

ومن أمثلة الخرافات التى اقتبسها من عيسوب ولكنه
أضفى عليها شخصيته وطبعها بطابعه الروسى أسطورة
« المزارع والموت » وهى تريتنا فرطتعلق الإنسان بالحياة
حتى فى أقصى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على
حد قول المتنبي .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعيف ملا
فقد كان المزارع . الحرم يحمل فوق ظهره حملاً
ثقيلاً من الحطب فى صبرة الشتاء وبهظه الحمل واشتد
به الكلال . فكان يتعب فى خطواته ، ويئن متوجعاً ،
ويقند محزوناً . ويجر قدميه جراً قاصداً كوخه المظلم
القائم ، وطوى عدة أميال وهو يعاني أعباء حمله حتى
أجهده السير ، فألقى حمله على الأرض . وجلس
فوقه ليسترخ . وأخذ يفكر فى الشقاء الذى يكابده ،
وناجى ربه قائلاً « ما أتمس حظى وأشد شقائى يارب !
فلست أملك قطمراً ، وعلى أن أعول زوجة وأطفالاً
صغاراً ، وعلى أن أدفع لإيجار الأرض وأؤدى ما على
من دين لمولاي ، وأسدد الضريبة تلو الضريبة التى
تطالبنى بها الدولة ، وقد توالى أيام حياتى دون أن
أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظي ، وناشد الموت أن
يقبل ويخلصه من هذه الآلام . ولم يكن الموت بعيداً
عنه . بل كان على مقربة منه ، وسرعان ما ظهر له
الموت قائلاً « لماذا دعوتنى أيها الشيخ الميم » .

ويتبع كريلوف هذه الخرافة بقوله « ربما لا نلاحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا في مدح الناس إنما نمدح أنفسنا » .

وفي خرافة « الشلال والجدول » يقول كريلوف « خاطب الشلال المادى الذى تدفعت غواربه بين الصخور فى ترفع وكبرياء الجدول المجاور له الذى كانت الناس تستشفى ب مياهه على ضآلة حجمه وصغر شأنه قائلاً « ما أعجب أمرك ! إنك صئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدهك عليه القوم وأثريائهم ! لو أنهم جاءوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذى يحدوهم على قصدهك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين « إنهم ينشدون الشفاء » .

وبعض الحمقى يزين لهم الغرور أن يفخروا بعبوبهم البارزة مما يبعث على السخرية بهم والشك فى سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريلوف فى خرافة « أبليلس والجحش » فقد لقي أبليلس - وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامى - جحشاً ودعاه فى الليلة نفسها إلى تناول الشاى معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبختر فى نواحي الغابة ويضجر كل من يلقاه بقوله إن أبليلس يكثر من التقرب منه ويثقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أبليلس « إنه كلما لقينى يقبل على ويلج فى دعوتى إلى تناول الشاى معه ، وإنى على ثقة من أنه يريد أن يتخذنى أنموذجاً لتصوير البراق » واتفق مرة أن كان أبليلس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ، فلما سمعه اقترب منه وقال له « كلا ! إنى مشغول بعمل صورة للعقوبة التى حلت بالملك^(١) ميداس ، وأنت على ما يبدو لى فخور بأذنيك الطويلتين ، ويسرنى قدومك

فلما لاح له الموت فى صورته الشاحنة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الخوف ولم يجر جواباً ، وبذل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً « إنى لم أدعك لأغضبك أبداً الموت ، وإنما دعوتك لأتوصل إليك فى أن تساعدنى على وضع هذا الحمل فوق ظهرى ! » . ويقول كريلوف فى تعليقه على هذه الخرافة « وهكذا نرى من هذه الخرافة الموجزة أن الحياة ولو أنها مملوءة بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بؤساً وأشد وقعاً » .

ويلاحظ كريلوف أننا حين نمدح غيرنا ونشيد بمواهبه إنما نقصد بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك ، وقد نظم خرافة « الفيل المقرب » ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع فى مختلف الأوساط وبين العارفين بمجازى الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً فى البلاط وملحوظاً بعين الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكدون خاطرهم لمعرفة الطرق التى سلكها الفيل حتى ظفر بالخطوة ، فهو ليس مقبول الصورة ولم يشتهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط برقة الشماثل وحسن التصرف ، وبدأ لهم الأمر غريباً مثيراً للدهشة ، فقال الثعلب « لو كان للفيل ذنب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذى من أجله نال الخطوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له مخالب لعرفنا السبب وزال العجب ، ولكننا جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب » . وقال الثور المتواضع « ربما كانت أنيابه هى الوسيلة التى وثبت به إلى هذه المكانة الشماء وربما خالوا أنيابه قروناً ! » .

وقال الحمار وقد حرك أذنيه الكبيرتين « أليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتذب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فبدون أذنيه الكبيرتين لم يكن فى وسعه أن يغتزم الفرصة وينال الخطوة » .

(١) الملك ميداس بن جوردياس من ملوك الأساطير اليونانية وقد اشتهر بثرائه الجم وقد دعى مرة للتحكيم بين بان إله الرعاة وبين أبوللو أحد الآلهة الأتوياء الشديدي العقاب ، وقد أصدر حكماً فى صالح بان وأغضب ذلك أبوللو ففسخ أذنيه وجعلهما فى طول أذن الحمار

لتناول الشاي معي ، والحخير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنك في طولها لم أجد لها نظيراً لا بين كبار الحخير ولا بين صغارها .

وفي خرافة « السيد العظيم » يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا ينتصون ولا يرمون شيئاً ويكتفون بالاعتماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامى الذى يقول « الاسم طوبة والفعل أمشير » .

ففى سالف الزمان كان هناك إنسان سامى المقام من ذوى الأخطار ، فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخبز والديباج سئل عن المنصب الذى كان يشغله والأمة التى ينتمى إليها ، فأجاب قائلاً إنه ولد في إيران وإنه كان أحد مرازية الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع في حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور في يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلاً إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التى تقدم له ، فقال الإله ايكاس - أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى - « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى - إله التجار والصوص عند الرومان - أن يملك نفسه وصاح قائلاً « هذا فظيع ! إنى أحتج على ذلك » ، فرد عليه الإله ايكاس قائلاً « أنك يا بنى لا تصلح لتكون في زمرةنا ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المرزبان كان رجلاً أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلما أنه أساء الحكم في الكور التى يكمنها لحاقت بالناس الأضرار وجل خطيئهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور في يد غيره ، ولهذا أوصيت بحمله إلى الجنة » .

ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله « لقد جئت ترواً من المحكمة ، وقد راقبت القاضى ، وفى اعتقادى أنه سينقل مباشرة إلى الجنة ! » .

وفي خرافة « الفلاح والشاة » يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية في روسيا ، ومساوئ القضاء

بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى بينهم فيها شاة بالتهام دجاجتين من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس في كرسي القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بيئته ، ويدلى ببرهانه ، وأخذت الشاة في الإنكار والتنصل من التهمة ، وقال الفلاح « إنه في اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتين ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار في ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال الليل ملء جفنيها ، وطلبت استدعاء الجيران ليشهدوا بحسن سيرتها ونصاعة سمعتها ، وأنها لم تهتم قط بالسرقة أو بالغش والتزوير ، وأنها لم تذق في حياتها لحم الحيوان أو الطير .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلاء وزخرف ، وأن الأشرار يارعون على الدوام في إخفاء آثار جرائمهم وتلقيح الحجج في الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت في الفناء مع الدجاجتين في يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهى لذيد ، وليس مما يزهد فيه والأحوال جميعها موالية والفرصة سانحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن في وسعها أن تقاوم رغبتها في التهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبناء عليه محكوم عليها بالأعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ في التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها في المحكمة ويعطى الجلد للمدعى .

ولم يعف كريباوف الرقابة على المطبوعات من خريته ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهى الخرافة المعروفة بخرافة « القطة والبلبل » وذلك أن البلبل وقع في قبضة القطة ، فأثبتت فيه مخالبها ، وهمست في أذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يئن ويتلوى من الألم قائلة « طالما سمعت يا بابلى العزيز من أفواه الناس في كل مكان البناء الجرم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقي الشعب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأني أن لك صوتاً عذباً ندياً يشوق السمع ، ويشجي القلب ، وأود أن أمتع سمعي بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقي ، ولا تثرن غضبي ، أنظني أريد أن ألهمك ؟ كلا : إني لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعني غناك أطلقت سراحك لتجوب البلاد وتطير من شجرة إلى شجرة ، وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء .

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنج جزعاً ، وتكاد تحبس أنفاسه وهو في مغالب القطة . فقالت له القطة : « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غني ولو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطة ساخرة متهاينة « أهذا هو الذي يملأ أرجاء الغابة سروراً وإبهاجاً وغناء جميلاً ؟ لقد خيبت ظني في الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك في هواني أشبهى طعماً وألذ مذاقاً » .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها . ويشير إلى الطريقة البيروقراطية في اختيار الموظفين للمناصب التي لا يحسنون العمل بها في خرافة « الوقوق والعقاب » ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ في التغريد ليمتع كل من في الوادي بأغاريده ، ولكنه أدار الطرف فيما حوله فألفى الطيور تلوذ بالفرار ، وشرع بعضها في التهكم عليه والزراية به .

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليتولى تأديبها وخاطبه قائلاً « يا ملك الطير لقد شامت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتصاحك علي ، وتستهزئ بي ، ولا يروقها غنائي » .

فأجابه العقاب ملك الطير « إني يا صاح ملك الطيور ولكني لست ملكاً على الطبيعة ، وسلطتي تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطير على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتي أن أصنع من الوقوق عندليباً .

ويصف لنا كريلوف الكوارث التي قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس للقيام بأعمال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطيبة ، وذلك في أسطورة « الحمار والقروي » فقد كان القروي بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب الثمار ، وكانت الغربان والعصافير لا تني تشن عليه الغارات ، ولم يجد القروي من هو أعف يداً وأكثر أمانة من الحمار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن بجانبه ، ولئن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحمار سيتولى الحراسة ويؤدي الواجب .

ولكن برغم ذلك ساءت حالة الحاصل ، فقد كان الحمار لا ينفك عن التجوال في أنحاء البستان ليطارده الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه في أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يدوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروي أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحمار ضرباً .

وقد يقول القائلون إنه كان على الحمار أن يرفض القيام بعمل لا يحسنه !

ويقول كريلوف « إنه لا يبرر عمل الحمار وقد نال العقوبة التي يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروي أحق باللوم لأنه عهد إلى الحمار في القيام بعمل لا يحسنه ؟ » . وفي خرافة « الأوراق والجذور » يرمز كريلوف إلى العلاقة بين السادة في المدن والمزارعين في الأقاليم ، ففي أحد أيام الصيف الرائعة وفي واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بنضارة ألوانها وتقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه في الوادي على منظر يعادله في الجمال أو يساميه في البهاء والجلال ، واسترسلت

ومشاهدة الأحوال ، وعاد أدراجه راضياً عن نفسه
تعلوه الأقدار وتنبعث منه الروائح الكريهة .

ولقيه في الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت
يا صاح في قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك في أبنائه ،
فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة بالآلآء وعقود
الزبرجد والمرجان وكل ما تشبه العين ويمتج النفس ؟
فنخر الخنزير نحرأً عالياً وقال « هذا هراء فاني لم
أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقدار والقبامات
والنقايات ، وإنى واثق مما أقول فقد أطلت البحث
وأعنت النظر ولم يند عن علمي شيء » .

ويحتم كريلوف هذه الخرافة بقوله « الله يعلم أنني
لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نائية ، ولكن خبروني
هل أستطيع أن أمسك عن إطلاق كلمة خنزير على
الناقد الذي حينما يتصدى للنفذ لا تقع عينه إلا على
العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ » .

وفي خرافة « مجلس الفيران » يسخر كريلوف من
الشروط التي تضعها بعض الأمم في الترشيح للمجالس
النيابية والهيئات التشريعية ومختلف اللجان والمجالس .
فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل
الدنيا دار سعادة ورغد وأن تكيد للطباخين ومدبرات
شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير
منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة وإكبتها
اشتراط شرطاً لا يخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو
أنه لا يسمح لأى فأر بحضور هذا الاجتماع إلا إذا
كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند
الفيران أنه كلما طال ذنب الفأر دل ذلك على غزارة
علمه ووفرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه
الفكرة صحيحة أو ملفقة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس
رجاحة العقول بطول اللحي ونحكم على الناس بما يرتدون
من الثياب .

وقضت الفيران بأن لا يحضر اجتماع المجلس إلا
الفيران الطويلة الأذنان ، وتبعد الفيران التي لا أذنان

في الفخر قائلة إنها هي التي تخلع على الأشجار الجمال
وتكسوها بالخضرة التي تخلق الأنظار وتشيع الابتهاج
في النفوس ، ولولاها لكان الوادى خالياً من الفتنة
سلياً من الجمال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن
ألوانها الساحرة وفاخرت بحسن رونقها ، ومضت تقول
« ألسنا نحن اللواتي يستظل بهن المحبون في حمارة القبط
ويأنس ببرد ظلالها عابر السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو
الذى يجتذب بنات القرية . ويغريهن بالرقص فوق
البساط الأخضر ، وعندنا في وقت طلوع الشمس
وحينما تميل للمغرب ترسل العنادل أغاريد هال الشحية
ولا يهوى النسيم شيئاً كما يهوى مداعبتنا » .

ولم تكد الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت
متواضع من جوف الثرى يقول في لهجة بعيدة عن
الفخر والادعاء « قد يسمح لكن وقدكن بأن توجهن
إلينا كلمة شكر وتقدير » .

فاهتزت الأوراق وقالت « من هذا الذى بلغت به
القحة إلى حد مصارحتنا بتذمره ؟ ومن أنت أيها المدعى
هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟ »

فأجابت الجذور « نحن الذين لا تنقطع عن الحفر
في الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكي نبقى على حياتكن
فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جلور الشجرة نفسها
التي أنتمكن فافخرن ما شاء لكن الفخار ولكن ضمن
ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه متى أقبل
الريبع ستهز مع النسيم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن
إذا ذبل جلور من الجذور أو أصابه مكروه نهاوت
الشجرة من عليائها وأصابكن ما أصابها »

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عليه كريلوف
بهذه الخرافة وعنوانها « الخنزير » فقد أفلت الخنزير
من باب الخطيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة
على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ في الأقدار والأحوال
وغاص في المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى القلب
في الأوساخ ، ولم تعد به رغبة إلى متابعة التجوال

حتى ولو كانت فقدت أذنانها في معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المجلس فقدان الذنب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المجلس إلى الانعقاد في ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، واتفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن في أذن فأر قد ابيض شارباه قائلا « كيف سمح لهذا الفأر المجرد من الذنب بحضور الاجتماع ، وماذا أصاب القانون ؟ ادع الحجاب ومرهم باخراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحضور مع الفيران المجردة من الأذنان ، وهل تظن هذا الفأر يصلح لشيء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده يبتنا مفسدة أى مفسدة » .

فأجابه الفأر العجوز « صه ! فإني أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائي » .

وفي خرافة « العقاب والدجاج » يشير إلى النقاد المحدودى الآفاق الذين يتصدون لنقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق في جوهم فقد ازدهت العقاب قوته في صباح يوم أصبحان من أيام الصيف فأخذ يحلّق في السماء ويلتزم فيها طويلا وعرضاً ورنقاً بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب ، وفجأة حط من سماواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقaban لا نجم في العادة إلا في شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن الملوك لهم بدواتهم وربما أثر العقاب الهبوط فوق هذه السقيفة تشر بفالها ورفعاً لشأنها ، وربما لم يجد سرعة لائقة بمقامه أو ذروة عالية ملائمة له ، ومهما يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التي دعت به إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المحاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها « ما سر هذا الاحترام الذي تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطير مثلنا وفي استطاعتي أن أرفرف بجناحي فوق السقيفة كما يفعل ورجائي ألا

نظن في المستقبل أن العقاب أجل منا شأنًا وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج ، وها نحن نرى أنه يطير في المستوى الذي نظير فيه » .

وسمع العقاب حديثها التأفه الأجوف فأجاب قائلاً « إنك على حق ، ولكن للأمر جانباً آخر ، فالعقاب قد يطير في مستوى السقيفة الذي تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت التهويم في الجواء العالية » .

وينهى كريلوف هذه الخرافة بقوله « حينما يروك أن توجه النقبات إلى من هم خير منك فلا تكن خاطرك في البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما في أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم — إذا استطعت — كيف تسمو إلى قممهم العالية ! » .

وكان كريلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر ثمرتها وتوثق أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تعارض مصالحهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة في تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح ذلك في خرافته عن « مؤتمر الوحوش » .

فقد سأل الذئب الأسد أن يولييه أمر الخراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه الثعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد روى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر في الأمر منعاً للأقاويل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر ، وأخذت الأصوات وروعى في أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة في اختيار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به . ولذا قرر المؤتمر بالاجماع اختياره ، ولكن أين كانت الخراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم : على حين أننا نحن الشياطين نتعلم منكم في كل يوم أشياء كثيرة جديدة ، وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انصاجها على الشمعة .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الخاملين بمناكب العطاء البارزين ، ويقول فيها « إن النسر خلق في أعلى الفضاء ومر في طيرانه فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ يجيل الطرف في المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المأججة بالخضرة والأنهار الملتوية المتعرجة ، والمراعي الواسعة والبراري الفيحاء ، وحمد الله الذي منح جناحيه القوة التي تمكنه من بلوغ هذه الأعالي السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشامخة ، ومشاهدة روائع الطبيعة وجمال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقي الذي تقرد بالتحليق في الأعالي وارتقاء الذرى الرفيعة ، وها أنذا جالس في مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك » .

وحول النسر بصره نحو الناحية التي أقبل منها الصورت ، فلمح العنكبوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ يمد نسيجه وينصب شبابه كأنه يحاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر « ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقي صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسلق هذه الأعالي الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطير بها ، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخبرني كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلاً « الأمر هين ، لقد تعلقت بجناحيك ! فأنت الذي حملتني إلى هنا ! وقد استسكنت

استدعى الكثير منهم ولكنهم في النهاية أهمل أمرهم وتركوا وشأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهتمام بمعرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناول كريلوف في خرافاته الخرافات الإنسانية السائدة في كل العصور ، من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عيوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعها على الغير ، وبخاصة ذلك المخلوق البائس التمس المسمى « الشيطان » وقد روى كريلوف الخرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها « افتراء » وهو يقول فيها إنه في بعض بلاد الشرق الأقصى كان يعيش أحد البراهمة ، وكان فقيهاً باقراً ، ولكنه برغم ذلك كان سيء السيرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمي الصالح الصادق وفيهم البرهمي الكاذب الدعي ، وكان يضايقه من زعم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقظته ، فلم يكن أحد من البراهمة يجترئ على الاستهانة بأصول العقيدة وتقاليده الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند البراهمة . ولم يكن صاحبنا يستطيع الصبر على آلام الحرمان ، فاستحضر بيضة من بيض الدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يذنبها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكبر ويخدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يبهجد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبين جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمي الزائف قال له « لقد كشف أمرك يا صاحبي الملتحي ولن نخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمي عظيم ذنبه ، ولكنه لم يجد سيلاً للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجأة مذهلة فقال متوسلاً « سامحني أيها الأب الصالح : واغفر لي ذنبي فقد كدت أنكر نفسي ، ولقد استغواني الشيطان وأغرائني بارتكاب المخطور ، وزين لي أكل البيض » . وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجرة وهو يقول « ألا تنجل أيها الرجل ! أنكم معشر البشر

بذلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست فى حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع فى حديثك معى ! » .

ولم يكذب ينسب بهذه الكلمات الأخيرة حتى هبت عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى وألقت به إلى حضيض الوادى . وهذه خاتمة الأدياء المغرورين الذين يسرون فى ركاب العطاء . ثم ينتفخون وينسون عجزهم وصغر همهم . ويسلكون أنفسهم فى عداد العطاء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

ولكريلوف قدرة خارقة على إيجاز الموقف واختصاره فى صورة مكتملة لامعة وكلمة وجيزة جامعة مانعة . من أمثلة ذلك خرافته الذائعة عن « الفلاحين والنهر » وفيها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف عمال الحكومة : وهذه ترجمتها المنثورة :

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحين بما يلحقهم من الاضطهاد وما يصيبهم من الإفساد والنهب والسلب والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد كانت الجداول والقنوات والترع تطفى على طرفهم ، وتعرقل أعمالهم ، فصح عزمهم على تقديم شكوى للنهر الأعظم الذى تصب فيه هذه الجداول والقنوات والترع ، وكانت أسباب الشكوى قوية واضحة : فمحاصيلهم تنهب وتسرق ، وطواحينهم تطفى عليها المياه . ويختطف التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها . ويحدث ذلك كله والنهر يجري فى تودة ووقار . وتقوم على ضفتيه المدن الكبيرة العامرة والخواضر الزاهرة آمنة مطمئنة . وكانت الناس لا تظن أن الترع والقنوات والجداول تعبت بالفلاحين هذا العبث المؤذى وتستخف بهم هذا الاستخفاف المزرى : وجرى فى وهم الفلاحين أن النهر سيعوضهم عما نزل بهم من الخسائر الفادحة والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أوما إليه من مكان فى طليعتهم . فشخصت أبصارهم صوب النهر

برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقدوه طافياً فوق متنه . فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا النظرات . وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدراجهم .

وتجادبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من اتفاق الجهد فى مقاضاة الصغير إذا كان يقسم جميع ما ينهب ويسلبه مع الكبير العظيم .

ووصف كريلوف للفلاحين بأنهم « هزوا رؤوسهم وعادوا أدراجهم » أبلغ فى تصوير طبيعة الموقف ومأساة الحادثة من الخطب الطوال ، وأمثال هذه « القفلات » كانت تروق لافونتين .

وفى خرافة « البركة والنهر » يصف الفرق بين الحياة الخصبة المنتجة والحياة البليدة الخاملة العقيم ، ويقول فيها « جاورت بركة نهراً عظيماً ، وقالت له يوماً « كلما أبصرتك رأيتك جم الحركة ، كثير النشاط ، دائم التدفق والجري ، لا تريح ولا تستريح ، وإخالك قد استنفدت قواك ومسك اللغوب ! فضلاً عن ذلك فاني كلما تأملت مسيرك رأيت السفن المشحونة بالأحمال الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثيرة تشق عبايك وتحملها متون أمواجك ، ففى تسأم هذه الحياة الراتبة المملة ؟ إني أؤثر أن تغيض مياهى على أن أحتمل مثل هذا ! أنتستطيع أن تربى حياة هادئة وادعة مثل حياتى ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفوننى . وأن اسمى لم يكتب فى المصور الجغرافى ولم يقرع الأسماع وملأ البقاع ، ولكن هل المجد والشهرة من الأشياء التى تسر القلب ، وتقربها العين ؟ إني أنعم فى ظلال الراحة ، وأعيش رحية البال هائلة خلية ، لا يهكر صفو مياهى مجاديف القوارب ولا يثيرها مرور السفن ، وقل أن تحفق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ، وأنا فى أمن من عصف الرياح ، وطوارق المصوم . ولم يتح لأحد ما أيتح لى من الحظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولي يبذلون الجهد ، ويتجشمون
الأهوال ، وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم في
عزلي الأحلام الفلسفية .

فأجابها النهر « من كان في مثل تضلعك من الفلسفة
لا يجهل أن الماء لا يحتفظ بصفاته ونقاؤه إلا إذا كان
جاريًا متدفقًا ، ولئن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً
ضافي الأمواج طامح العباب فاني لم أبلغ ذلك بالتقي
والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب في صدور
الصعاب ، وما أبذل من جهد أو ما أقوم به من حركة
يزيد مياهي غزارة وصفاء ، ويحمل العن إلى أرجاء
العالم ، ويفيض الخير والبركات ، ويذبح فضلي ، ويعلى
بين الناس شأنى ، ويكسبني السمعة الحسنة والذكر
الباقى ، وربما مد في عمري قروناً أظل خلالها أنصب
الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد نسيه
الناس وأصبح نكرة غير معروف .

وقد تحققت نبوءة النهر ، فهو لا يزال مجرى في وقار
وجلال يرغم علو السن وقدم العهد ، أما البركة فقد
ضحل ماؤها وطحلب ، واستأسد فيها الثبت واغلولب ،
وجفت وزهد أثرها ، وهكذا من يبخل بفضله يستغن
عنه ويلزم ويعاوه الصدا ويدب فيه البلى .

وهو يضرب الغنى الذى يتفق المال في غير وجهه
مثل السحابة الوطفاء التي مرت فوق أرض قد تكشفت
وصوح نبثها وأمحلت ولم ينهل ماء السحابة لبروى الثبت
الذى جف ويبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على
البحر اللجى المنتظم الأمواج استهلت بوادرها ، وفأخرت
الجليل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابها
الجليل « ما أراك فعلت شيئاً يستأهل القفر ويستحق
الحمد ، فليس البحر في حاجة إلى ودقك المنهل ومائك
الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع
لتعجنى البلاد خطر المجاعة وشر المحل والجذوبة .

وفى خرافة « زوج الثلاثة » ينتقد كريلوب الزواج
بأكثر من امرأة ويصف ما يعاينه الزوج في هذه الحالة

من العذاب الذى لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس
براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسى ، ولكنه لم
يكف بها وتزوج بالسيدة جين والسيدة آن ، وسرع
الملك بقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل
في ائزال العقوبة بمن يخالف الشريعة ويخرج على العرف
المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذى اتخذ له
ثلاث زوجات وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين
بالبحث عن العقوبة التي تجعل هذا الرجل عبرة لغيره
من الذين يفكرون في الخروج على القوانين المرعية ،
حتى لا يصبح قدوة . وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ
العدالة مجراها ويقضى المجلس بإئزال عقوبة رادعة بهذا
الرجل فإنه سيصدر حكماً باعدام أعضاء مجلس القضاء
جميعاً ، وأكد لهم أنه جاد في الموضوع وأنه يعنى
ما يقول ، ففزع القضاة وهمهم الأمر وأمضوا ثلاثة
أيام بلياليها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شتى
وفكروا في عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات
المقترحة أقدر على منع الشر واستئصاله من جذوره حتى
يرتدع هذا الخارج على التقاليد والمخالف لأحكام
الشريعة ؟ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً
توافقت عليه آراؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرجل
ليسمع الحكم ، وقيل له إن المحكمة باجاء الآراء رأت
أن العقوبة الرادعة لأمثاله هي أن يظل محتفظاً بزوجاته
الثلاث .

وعجب الناس في يادئ الأمر لهذا الحكم وشاع
بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكذب
يمضى أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فثت
حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا
بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على
الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوب أنه من الحماقة أن ندرى النصيحة
التي يقدمها لنا من هو أقل منا شأنًا ويرى من سداد

أننى مقيم فى جحر متواضع على مقربة من جنود الأشجار مما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى .

وقد تناول كريلوب فى جرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التى عاصرتها مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفى الخرافة الآتية . وعنوانها « ابن الأسد » يعرض بترية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهارب :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التى قد يكون لك بعض الإلام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلتنا الذى لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغير الجرم - سواء فى ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب - والأسد الذى يبلغ عمره عاماً - كما تعلم - يكون قد فارق القاط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويرى كيف ينشئ ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فإذا ما تسم الطفل العرش وألقيت إليه مقاليد الأمور لا يلوم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء .

فمن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعليم نجله كيف يعرف الواجبات الملكية ويحسن النهوض بها ؟ أيعهد فى ذلك إلى الثعلب ؟ فالثعلب بارع متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، متهالك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجر المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمائل العظماء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الخلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الخلد حيوان بارع فى صغرات الأمور ، ولكن لشمهله فى الأمر ! فحقيقة أن الخلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه

الرأى تقلب هذه النصيحة على وجوها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سليم وعنوان الخرافة التى ضمنها هذا المغزى هو « العقاب والخلد » ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أثنائه إلى غابة فى ناحية بعيدة عن بنى الإنسان ، وفى صميم الغابة حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة مديدة الأغصان ، وابتنى له عشاً فى أسنى فروعها ليربى فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أثنائه فى خلال أشهر الصيف .

ونمت إلى الخلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلاً له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط فى وقت قريب ، وإن من الخير له أن يجنب صغاره المنتظرين وأثنائه أخطار كارثة سقوط البلوطة .

فكبر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الخلد وقال فى نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشان ؟ ألا يدرى هذا الخلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسد رأياً وأغزر علماً ؟ وكيف يبيع لنفسه التدخل فى أمرى وأنا ملك الطيور ؟ ولم يعبأ العقاب بنصيحة الخلد ووضعها دبر أذنه ، وأخذ يواصل العمل فى بناء العش بأعلى الشجرة وجاءت له ملكة الطيور بأفراخ حسان .

وفى فجر أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملاً الزاد لصغاره وأثنائه ، فإذا به يرى البلوطة وقد نهاوت من عليائها وتناثرت فروعها ، ولقيت أسرته مصرعها فى أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الخطب ، وبرح به الأسمى ، وأخذ يندب سوء حظها ، ويشكو الضربة القاصمة التى أصابت كبريائه لأنه رفض النصيحة التى قدمها له الخلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر بحال أن تكون نصيحة الخلد ذات قيمة .

وسمع الخلد المتواضع حديثه فقال له « إن احتقارك لشأنى جعلك لا تفكر فى نصيحتى ولا تلقى بالك إلى

لا يرى أبعد من أنفه ! ومذهب الخلد مذهب نافع ،
ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، ومملكة الأسد أوسع نطاقاً
من أكمة الخلد .

ولماذا إذن لا يجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الخلق ،
ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه
شيئاً فى السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق
الإنسان المدنية ، والمملك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ،
ومن خطئ رأى أن يكون محارباً فانكأ فحسب ،
والنمر لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك
أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر
فى جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ،
ضعيفة التفكير ، قليلة الخبرة ، حتى الفيل الذى اشتهر
فى الغابات بالحكمة كما اشتهر أفلاطون قديماً بالفلسفة
بدا له سخيفاً شديداً الغباء .

ولحسن حظ الملك - أو لسوء حظه فإن علينا أن
نتبين ذلك - علم ملك النمر بما يعانيه ملك الوحوش
من هم وتسديد ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف
لصاحب العرش المحاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم
لصديقه بخدمة ملكية ليدل على عظيم إخلاصه وصادق
وفائه ، فالتبس من الملك أن يتولى هو بنفسه تعلم نجله ،
فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكريمة ،
وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم
أحد الملوك الغر الميامين بتعليم ولى العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى ارسال نجله ليتلقى فى
مدرسة ملك النمر أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون
من مملكة النمر يحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ،
ويثنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع
فى الدراسة وكفايته ونبوغه ، وكانت الطيور جميعاً
تردد ذلك .

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية
التي تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر
برؤيته ، ويبلو عامه وقدرته .

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ،
ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلما اجتمعت الوحوش وأخذ كل منها مجاسه قبل
الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلاً : « ولدى الحبيب ،
أنت الذى ستخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدير
أمر الرعية ، وإنى هامة اليوم أو الغد : وأنت يا ولدى
فى مستقبل العزم وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى
إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملئ أن
تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن
تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة
وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة
التي اكتسبتها والخبرة التي أفدتها ، وكيف تصلح من
شؤون أمة الوحوش وتنهض بها وتعلئ من شأنها » .

فأجاب الشبل « أبت العزيز ، لقد اخترت لى
فأحسنت الاختيار ، فقد درست دراسة لم يتح مثلها من
قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ،
ومعرفتى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها
المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق
تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يند عن علمى فى هذا
الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة
ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى
أغتم هذه الفرصة لأقدم لك الإجازات العلمية التي تدل
على توفيقى وتشهد بتفوقى » .

وناول والده تلك المجموعة من الأوراق التي
يسمونها الإجازات العلمية ، والتي يقال عنها إنها تزن
قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزناً دقيقاً صادقاً ، واسترسل
يقول « إنى أجد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صحت
نيتك على أن ألى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به
هو أن أحمل الوحوش على ابتناء الأعشاش والوكور » .

فأن الأسد وتأوه ، وشاركته في ألمه جميع الوحوش
فتهدت وتوجعت ، وهز الجميع رؤوسهم من الحجل
والاشمزاز ، وأدرك الملك المتقدم في السن حقيقة
الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات نجله جميعها غير مجدية ، وكلماته لا تدل
على الحكمة وأصالة الرأي وصدق النظر ، فما حاجة
الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذي
تعبه الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق في
علم الطيور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم
حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج
مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسي الشهير كوتوزوف يطارده
جيش نابليون في أثناء عودته من روسيا أرسل إليه
كريلوف خرافة « الذئب في بيت الكلاب » وقد قرأها
القائد على رجاله ، ومضمون الخرافة أن الذئب تسلى
حائط حظيرة الغنم وسقط في بيت الكلاب التي تتولى
حراستها فاضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفزت

للوثوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن اصأ قد
تسلل إلى الحظيرة : فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به
خاطبهم قائلاً إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوءاً
وإنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعدهم ، وعداً
صادقاً بعدم الاعتداء على الخراف ، فتصدى له رئيس
الحرس قائلاً « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسي
قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئب ولا أقر
هدنة معها . وأطلق كلابه على الذئب ، وحينما وصل
كوتوزوف وهو يقرأ الخرافة إلى قول رئيس الحرس
« إن شعر رأسي قد علاه الشيب » كشف القائد الكبير
عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من
حكمة ومعرفة عميقة بطبائع البشر تعد من أرقى نماذج
الشعر الروسي التي لا يمكن نقلها إلى أي لغة دون أن
تفقد الكثير من الخصائص التي امتازت بها كما يؤكد لنا
برنارد بارز الذي تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى
اللغة الإنجليزية .



كتاب سيبويه

بمستلم

الأستاذ محمد علي النجار

مفرد مجمع اللغة العربية

الفرس ، ولم تكن كالبصرة في ذلك . وكان اهتمام الكوفة بالقرآن وعلومه والفقه وما يتبعه . ومن ثم كثر في الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراويه : حفص وشعبة ، وحزمة والكسائي وخلف . ولا نرى في البصرة من قراء العشرة سوى أبي عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إسحاق الحضرمي ، وقد نرى الحسن البصري من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة التفتت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرواسي ، وقد أخذ عن يونس الذي هو من الطبقة الخامسة من نحاة البصرة ، وجاء بعده الكسائي والقراء ومن تبعهما .

فبى من هذا أن النحو عريق في البصرة ، وأن نحاة الكوفة أخذوا عن نحاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينفج في البصرة ويتسق أمره .

وقدر لنحاة الكوفة الاتصال بالسلطان في عهد الكسائي والقراء اللذين كانا في عصر سيبويه .

وقد ترك لنا سيبويه الكتاب في نحو البصريين فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ، حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب في النحو . لم يبق لنا منها شيء .

بدئ البحث النحوي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري . وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا اللحن ، فرث عافطة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث في النحو أولاً بحثاً في بعض الأساليب العربية ؛ كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو في سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علماء النحو يذكر فيها - على ما عند الزبيدي - أبو الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويحيى بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الخطاب شيخ سيبويه ، وطبقة خامسة ، منها الخليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحامد بن سلمة شيوخ سيبويه ، وطبقة سادسة ، منها سيبويه ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو في البصرة إلى عهد سيبويه .

فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فيها إلى النحو لم تكن كالحاجة في البصرة ، لقلة العجم فيها لبعدها عن بلاد

وسأخصص هنا مبحثين : الأول في حياة سيويه ،
والثاني في كتاب سيويه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

١ - سيويه

هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي . وهي
نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة يمنية . وهذه النسبة
بالولاء ، فقد كان سيويه فارسياً . والظاهر أنه ولاء
بالإسلام ، أي أن أحد أجداده من الفرس أسلم على يد
رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول من أسلم من آبائه
قنبر . وقد يكون ذلك في عهد أمير المؤمنين على رضي
الله عنه ، فسمى بقنبر مولاة ، وقد كان لمعاوية رضي
الله عنه مولى اسمه قنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى
صبط قنبر كجعفر . ونرى في التاج أن جد سيويه
يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهر هذا أن الضم
للقاف والفتح للنون هكذا (قنبر) ولكن الذي ينبغي
أن يفهم أن في القاف الضم والفتح ، غير أن الضم أعلى
فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : « ووم
شبخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوم أنه
كقنفذ » فشيخه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله
الزبيدي وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ،
وهما للقاف . ويقول الزحشرى :

ألا صلى الإله صلاة صدق

على عمرو بن عثمان بن قنبر .

فأما لقبه (سيويه) فهو لقب فارسي مركب مزجى
من سيب أي التفاح وبوى أي الرائحة ، فعناه رائحة
التفاح ، على قاعدة الإضافة في اللسان الفارسي . قيل :
سمى بذلك لطيب رائحته أو لجماله وحسن خلقه . وقيل :
مركب من سيب ، وويه اسم صوت . ويذكر بعض
العارفين باللسان الفارسي أن ويه في هذا اللسان معناها
مثل وشبه ، فعنى التركيب : مثل التفاح . وهكذا
نفظويه : مثل النفط ، وعمرويه : مثل عمرو . وورد
في ملوك الفرس شيرويه ، وهو الذي قتل أباه .

والجاري على الألسنة سيويه بفتح الباء والواو والهاء
مكسورة . وقد ينطق سيويه بضم الباء وفتح الياء وسكون
الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى
لأن (ويه) صوت ندبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين في
كل اسم هذه الصيغة . « وإنما » عدلوا إلى ذلك لحديث
ورد : أن ويه اسم شيطان » وقد جاء من هذا قول ابن
بسام في نفطويه :

بأن حواً أمهم طالق إن كان نفطويه من نسلى
وضم الهاء كما ترى ، والأصل السكون .

وقد جاء في الكتاب^(١) حكم سيويه وأمثاله في
العربية ، فهو يقول : « وعمرويه عندهم بمنزلة حضرموت
في أنه ضم الآخر إلى الأول . وعمرويه في المعرفة مكسور
في حال الجر والرفع والنصب غير منون . وفي النكرة
تقول : هذا عمرويه آخر ورأيت عمرويه آخر » وتراه
اقتصار على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيويه في البيضاء من كورة
إصطخر بفارس من أبوين فارسيتين . ولا يعرف على
وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف في عمره
وفي سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقى العلم فيها .
وكانت هي والكوفة المصيرين المبرزين في علوم العربية
والدين .

ولا نعرف شيئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات
بين يدي أخيه . ولا ندري هل انتقلت معه إلى البصرة
أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . ونرى^(٢) بشاراً
يهجوه حين اشهر أمره فيقول :

ظلت تغنى سادراً في مساعق

وأملك بالمصريين تعطى وتأخذ

(١) البنية ١٨٧ .

(٢) ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الأغاني (الدار) ٢١٠-٣ .

ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابنها في العراق . ولا ندرى هل تزوج . وفي حديث^(١) للفراء . أن سيويه كانت له جارية تخدمه . وفي طبقات^(٢) النحاة لابن قاضي شبهة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطبيقها لإخراجها من بيته وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية ذلك أنه بعد أن أختفى في بغداد في قصته مع الكسائي — على ما يأتي — لم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ في طلب العلم إلى علم الحديث والرواية . وكان حماد بن سلمة شيخ الحديث والرواية في البصرة في عصره . ويقول^(٣) فيه أبو محمد الزيدى :

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمرو وحامد
وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيويه إلى حماد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن سيويه كان يستمل عليه يوماً فالتقى عليه حماد الحديث^(٤) : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء ، فقال سيويه — وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس أبو الدرداء . فقال حماد : لحنت يا سيويه . فقال سيويه : لا جرم لأطلبن علماً لا تلحنني فيه أبداً ، واتجه لدرس النحو فلزم الخليل . وقد ظن سيويه أن الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسماً لها ، ولم يكن عرف أسلوب ليس في الاستثناء . وقد عرض سيويه لهذا الأسلوب في الكتاب ١ - ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلاً . ومما يحكى في ذلك أن سيويه جاء يوماً إلى حماد بن سلمة فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رجع

في الصلاة — بضم العين — ؟ فقال حماد : أخطأت إنما هو رجع — بفتح العين — فأنصرف سيويه إلى الخليل فشكا إليه ما لقيه من حماد . فقال : صدق حماد ، ومثل حماد يقول هذا . قال الزبيدي^(٥) : « ورعُ لغة ضعيفة » .

ومما يذكر في هذا الحديث أن الكسائي^(٦) كان سبب إقباله على العربية أنه كان يجلس إلى قوم من العرب يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قد عيت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف لحنت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتجبر في الأمر فقل : عيت غففاً . وإن كنت أردت التعب فقل : أعيت . فقام من فورهِ ، وطلب العربية حتى صار إماماً فيها .

وقد عمد سيويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن أئمتِّه ، ولا سيما الخليل . ويظهر أنه كان لا يرى في حماد النحوى الذى يشيع رغبته في تفهم دقائق النحو وعويص مسائله ، وإن كان يونس يقول : أول من تعلمت منه النحو حماد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد يحمّد النحوى القديم على ما يعرف فيغيب عنه ما يجد منها .

وأخذ النحو عن عيسى بن عمر (١٤٩ هـ) ويونس ابن حبيب (١٨٣ هـ) والأخفش الكبير أبى الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد . ويذكر أبو زيد الأنصارى (٢١٥ هـ) أن سيويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيويه : أخبرنى الثقة فلأنما يعنيه ، وأخذ عن غيرهم . ويقول في الكتاب ٢ - ٤٢ : « هذا قول يونس والخليل ومن رأينا من العلماء » ويذكر في القراءات ممن أخذ عنهم هارون . يقول في الكتاب ٢ - ٤٢١ : « وحدثنا هارون أن بعضهم قرأ : فلا^(٧) جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا » وهو هارون بن موسى الأعور ، كان أول من

(١) معجم الأدباء ١ - ١٣٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢١٠ .

(٣) تهذيب التهذيب ٣ - ١٣ .

(٤) جاء هذا الحديث في الجامع الصغير في شأن أبى عبيدة بن الجراح ، مع تغيير في بعض الألفاظ .

(١) ص ٦٦ . (٢) معجم الأدباء ١٣ - ١٦٩ .

(٣) الآية ١٢٨ سورة النساء .

سمع بالبصرة وجوه القراءات وألغها وتبع الشاذ منها . وقد توفى^(١) قبل المائتين . وكان أكثر تلقيه عن الخليل ، حتى إنه إذا قال في كتابه : قال أو سأله فإنه يعنى الخليل . وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابه ذهنه وقوة فطنته فأبته علمه ونصح له في التعليم . ويقول^(٢) بعض من كان يغشى الخليل : كنت عند الخليل فأقبل سيبويه فقال : مرحباً بزائر لا يمل . ويقول الراوى : وما سمعت الخليل يقولها لغيره .

وكان سيبويه في أخذه عن شيوخه مستقل الفكر ينقد ما يقولونه ببصرة نفاذة ، ويناقشهم مناقشة الجهمذ الجبر ، فكان بعضهم يخشى مساءلته . حدث^(٣) الأخفش قال : كنت عند يونس فقبل له : قد أقبل سيبويه . فقال : أعوذ بالله منه ! فجاء فسأله فقال : كيف تقول : مررت به المسكين ؟ فقال : جائز أن أجرة على البدل من الماء . فقال له : فررت به المسكين - بالرفع - على معنى : المسكين مررت به ؟ فقال : هذا خطأ لأن المضمر قبل الظاهر . فقال له : إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه آياتاً . فقال : هو خطأ . قال : فررت به المسكين - بالنصب - ؟ فقال : جائز . فقال : على أى شيء ؟ فقال : على الحال . فقال سيبويه : أليس أنت أخبرتنى أن الحال لا تكون بالألف واللام . فقال : صدقت . ثم قال لسيبويه : فما قال صاحبك فيه ؟ - يعنى الخليل - فقال : سيبويه : قال لى : إنه ينصب على الترحم . فقال : ما أحسن هذا ! ورأيت مغموماً بقوله : نصبت على الحال . وكان سيبويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه بموافقة العرب أو مخالفته . يقول في الكتاب ١ - ٢٧٤ : « والذي ذكرت لك قول الخليل . ورأينا العرب توافقه بعد ما سمعناه منه » . بل نراه يزيّف قوله . ففي الكتاب

١ - ١٨١ : « وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول الرجل : هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخى زيد . وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطرار . ولو جاز هذا لقلت : هذا قصير الطويل تريد : مثل الطويل ، فلم يجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالاً كالنكرة إلا في الشعر » .

أستاذية سيبويه : لقد استوى علم العربية عند سيبويه ، وصار في معة شبابه وفي حياة شيوخه أستاذاً له حلقة وأصحاب ، واشتهر في البصرة بالإمامة . يقول محمد بن سلام : « كان^(١) سيبويه النحوى جالساً في حلقة بالبصرة ، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة ، فذكر حديثاً غريباً ، وقال : لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي العروبة . فقال له بعض ولد جعفر بن سليمان : ما هاتان الزائدتان يأبأ بشر ؟ يريد الألف واللام في العروبة . فقال : هكذا يقال ؛ لأن العروبة هى الجمعة . ومن قال : عروبة فقد أخطأ » . وقال ابن عائشة : « كنا^(٢) نجلس مع سيبويه النحوى في المسجد ، وكان شاباً جميلاً نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب ، وضرب فيه بسهم ، مع حداثة سنه وبراعته في النحو . فبينما نحن عنده ذات يوم إذ هبت ريح أطارأت الورق ، فقال لبعض أهل الحلقة : انظر أى ريح هى ؟ وكان على منارة المسجد تمثال فرس من صفر ، فنظر ثم عاد فقال : ما يثبت الفرس على شيء . فقال سيبويه تقول : العرب فى مثل هذا : تذاءبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل فيتوهم الناظر أنه عدة ذئاب » .

نعت سيبويه : كان شاباً جميلاً نظيفاً حسن الثياب كما فى وصف ابن عائشة السابق . وكان فى لسانه حبة أو لكنة . وذلك من أثر فارسيتة . وكان ذلك مما يجعل لصاحبه الغلبة عليه فى المناظرة . ولقد تناظر هو والأصمى ، فغلبه الأصمى ، فقال يونس : الحق مع

(١) انظر طبقات ابن الجزرى ٢ - ٣٤٨ .

(٢) طبقات الزبيدى ٦٨ .

(٣) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٦ .

سيبويه ، وهذا - أى الأصمعى - يغلبه بلسانه . وكانت^(١) هذه المناظرة فى الآيات التى أوردها سيبويه فى كتابه ، فقد فسر الأصمعى بعضها على خلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : « عمرو بن^(٢) عثمان قد رأيته . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سمعته يتكلم وينظر فى النحو . وكانت فى لسانه حجة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائى ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه واتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلوا فى بغداد محلا رفيعا . وكان منهم مؤدبو أولاد الخليفة . وكانوا عند البصريين فى النحو والأدب أقل منهم معرفة وأضعف أسبا . وقد رأى سيبويه - وهو إمام البصريين - أن يزاحمهم فى مركزهم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماءها ما يستحقون من مجد . فآزمع أن يرحل إلى بغداد ، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن يجمعوا بينه وبين الكسائى ، وينظروا . وكان واثقا أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائى مقدم سيبويه ، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه فى بغداد وسلطان أصحابه . فأتى جعفر بن يحيى^(٣) بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب على . قالا : فاحتل لنفسك فإننا سنجمع بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضاً فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسدياً بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب البرامكة من الكسائى . وكان للكسائى

بعد أنه إمام بغداد فى النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التى نهى عليها البرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهى أن يتقدمه فى مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسئلة ويتالبوا عليه فيها ، حتى إذا فترت همته وبان كلاله جاء الكسائى فوجد قيرناً قد ذهب حده وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعد للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا ظهر له . فأخذ القراء والأحرار وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو يجيبهم على مذهبه ، وهم يخطئون إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من يتنفعون به بلجائه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنور فإذا هو هى أو فإذا هو إياها . ويجيب سيبويه بالتزام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهدون له ، وينتهى المجلس بغلبة الكسائى . ويمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كيدا . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدركته منيته سنة ١٨٠ هـ فى أظهر الأقوال . ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدة فوحزن ببلغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده . وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فقدته . ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فى حجر أخيه ، فبكى أخوه فقطرت من دمه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكى فقال :

أخي بن كنا فرق الدهر بيننا

إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

(١) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ١١٨ .

(٣) الزيدى ٦٨ وما بعدها .

٢- كتاب سيويه

هذا هو الكتاب الخالد الذي جمع العربية في ترتيب لم يعمد من قبل . ويقول صاعد الأندلسي في طبقات^(١) الأئمة في الحديث عن المحسبي : « ولا أعرف كتاباً ألف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المحسبي هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثاني كتاب أرسطاطيس في علم صناعة المنطق . والثالث كتاب سيويه البصري في علم النحو العربي . فان هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعه إلا ما لا خطر له » وقد بلغ من جلالة أنه إذا أطلعت الكتاب في النحو والصرف انصرف إلى كتاب سيويه .

وليس لدينا في العربية كتاب قبله . وقد قيل^(٢) : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيويه كتابين في النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الخليل قال فيهما :

بطل النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر ذلك إكمال وهذا جامع وهما للنساس شمس وقمر

ويقول السراي : ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رأيهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليقعوا في النفوس أن سيويه استفاد من هذين الكتابين ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه عن شيوخه ومنهم عيسى بن عمر - وروايته فيه قليلة - وهو يروى عنه بسماحه لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثعلب الكوفي المتعصب : « اجتمع^(٣) على صناعة كتاب سيويه أربعون إنساناً منهم سيويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بأيدينا صناعة عبقرى واحد ، ولا يشتم منه تعدد . وإنما هو حصد

الكوفيين أعنى بصائرهم . وكان هذا الافتراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعلام الشنمري عن هذا وعن أمور تتعلق بسيويه ، فكان من جوابه : « وأما^(١) كتابه الجارى بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أبو جعفر النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد - هو المبرد - : لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيويه . وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها ، وكتاب سيويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره . وقال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس في الفقه من كتاب سيويه . قال المبرد : وذلك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث . فلما علم كتاب سيويه تفقه في الحديث ، إذ كان كتاب سيويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر في السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فيها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه . وهي تفتح له أحكام القرآن فتحاً .

تأليف الكتاب : في طبقات النحاة لابن قاضي شعبة رواية عن أبي على الفارسي ، ولم يذكر المؤلف الراوى . والرواية هي : « وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوابه في جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على الجارية ولا يشتغل بها وهي مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق في بعض حوائجه ، وأخذت جلدوة نار فطرحتها في الكتب حتى احترقت . فرجع سيويه فنظر إلى كتبه وهي هباء فغشى عليه أسفاً ، ثم أفاق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو على : وذهب منه

(١) حاشية ابن سيد عل الأشعري ٢-٧٢ .

(٢) التزيدي ٧٧ .

(٣) ج ٢ ص ٢١٠ .

(١) ص ٤٦ طبعة مطبعة السادة .

(٢) البغية ٢٧ .

(٣) فهرست ابن التميمي .

علم كثير أخذته عن الخليل فيما أحرق له . وفي النفس من هذه الرواية شيء ، فالكتاب كامل لا ينقص شيئاً . وأيا ما كان الأمر فقد تم الكتاب في حياة سيديوه ، ولكنه لم يشهره ، إذ وافاه حمامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر^(١) أن إبراهيم بن سفيان الزياتي قرأه عليه ، ولكن لم يتمه . وكان أخص الناس بسيديوه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة (٢١٠ هـ)

وكان سيديوه يعرض عليه كتابه . وهو يقول في ذلك : ما وضع سيديوه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ ، وكان يرى أنه أعلم به مني ، وأنا اليوم أعلم منه . وكأنه يريد ما تجدد له من نظر يخالف فيه رأى سيديوه . ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيديوه على ما خالفه فيه الأخفش . وقد روى الأخفش الكتاب كلاً عن سيديوه . ويبدو أن سيديوه تركه عنده حين رحل إلى بغداد . وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجرمي والمازني فخشي أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس ، فعرضاً عليه أن يرويها الكتاب ، فأخذاه عنه ، وانتشر الكتاب واشتهر .

وصف الكتاب : يقع الكتاب في أكثر من تسعمائة وعشرين صفحة من القطع الكبير . وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب ، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولاً . وهو يكثر من الأبواب للمبحث الواحد بحسب تنوع ما يجرى فيه البحث . فيذكر مثلاً عدة أبواب للفاعل . فباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ، وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين . وهكذا تمضي الأبواب والبحوث .

ويقع الكتاب في جزأين . الأول في مباحث نحوية . والثاني فيه مباحث الممنوع من الصرف ، ومباحث النسب والإضافة ، ومباحث التصغير وبقية مباحث

التصريف . وينتدئ الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف . وينتهي بمباحث مخارج الحروف والإدغام . وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة . وقد علل هذا بأن سيديوه تخرم قبل أن يضع له الخطبة والخاتمة ، كما لم يضع له اسماً خاصاً .

ويحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام . ففى تضاعيفه مباحث عن الحجاز ، وعن طرف من المعاني ، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته ، وعن تعريب الكلمات الأعجمية . وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية .

العناية بالكتاب : اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسه . وكان جهابذة البصريين يقرءون الكتاب . ومن أشهر بإقراءه المبرد والزجاج والمازني ، وأبو بكر مبرمان كان^(١) يقرئ الكتاب بمائة دينار .

ومن بالغ في الاهتمام به أهل الأندلس . ويقول أبو حيان في البحر المحيط ١-٣ في الحديث عن أهل الأندلس : « ومما برعوا فيه علم الكتاب ، انفرادوا بإقراءه مذ أعصار دون غيرهم من ذوى الألباب . آثاروا كنوزه ، وفكوا رموزه ، وقربوا قاصيه ، وراضوا عاصيه ، وفتحوا مقفله ، وأوضحوا مشكله ، وأنهجوا شعابه ، وذللوا صعابه ، وأبدوا معانيه في صورة التمثيل ، وأبدعوه بالتركيب والتحليل . . . فالكتاب^(٢) هو المراقبة إلى فهم الكتاب^(٣) ، إذ هو المطلع على علم الإعراب » .

هل أدخل في الكتاب ما ليس منه : كثرت نسخ الكتاب ، وكان بعضها يكتبه الوراقون ، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات ، وكان في بعض النسخ حواش على الكتاب فيلحقها الناسخ بمتن الكتاب . وفي الأشباه^(٤)

(١) البنية ٧٤ .

(٢) أى كتاب سيديوه .

(٣) أى القرآن الكريم .

(٤) ج ٤ ص ٢٥ .

والتظائر للسيوطي أنه ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره بالكتاب . ويقول الزمخشري في المفصل في مبحث الإضافة : « وما يقع في بعض نسخ الكتاب من قوله :

فزوجتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده فسيبويه برئ من عهده » وفي النسخة المطبوعة للكتاب^(١) « وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريف ، كما أن المذاكير لم تكسر على ذكر ، وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مذاكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريفون ولا تقول ذلك في مذاكير » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قبل إنه رأى سيبويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية في نسخة الجرمي فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان (فقد) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمان في الخليط المبين

وفيه عقبه : « قال ابن سيده : هكذا أنشده سيبويه بتقديم خطباء على فرخين » ولم يوقف على هذا البيت في الكتاب ، فيبدو أنه كان في نسخة ابن سيده . وفي المخصص ١٢٤/١٦ أن الذي ذكر البيت أبو علي الفارسي . منهج سيبويه في الكتاب واحتجاجه : يأخذ سيبويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيوصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعمل كل وجه فيها . وهو في ذلك يعم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشيء للمسألة والمباين لها . وهو يحتاج بما يسمع من كلام العرب نثره وشعره وبقراءات القرآن . وقد أخذ القراءة عن أبي عمرو بن العلاء ، وذكره ابن الجزري في القراء^(٢) وهو يقول في الكتاب ١- ٧٤ : « وقد قرأ بعضهم :

وأما ثمود فهديناهم - يريد نصب ثمود - إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه^(٣) أخذ الحديث عن الخليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حماد بن سلمة المحدث الكبير . ونراه يقول : « وأما^(٤) قولهم : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ففیه ثلاثة أوجه » ونراه أورده هكذا منسوبا إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثا بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وقال الشارح : « حديث صحيح » وكان ذلك لأن هذا اللفظ الذي استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على محبته . وجاء في الكتاب ١- ١٣٠ : « وذلك قولك : الناس مجزيون بأعالمهم إن خيرا فخيروا وإن شرا فشر » ومن^(٥) العلماء من يجعله حديثا ، ومنهم من لا يجعله حديثا ، وإن كان معناه مما ورد فيه حديث .

ويكثر في الكتاب ذكر سماعه عن العرب فيقول : « وحدثنا^(٦) بعض العرب أن رجلا من بني أسد قال يوم جيلة واستقبله بعير أعور فقطر منه فقال : يا بني أسد أعور وذئاب ! » . ويقول : « وسمعنا^(٧) من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى » . وقد يعتمد في الرواية على غيره فيقول : « وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بعريتهم ينشد هذا البيت :

أتوعدني بقومك يا بن حجل

أشابات يخالون العبادا

بما جمعت من حضن بن عمرو
وما حضن وعمرو والجياذا

(١) تاريخ بغداد ١١- ٢٢٦ .

(٢) الكتاب ١- ٣٩٦ .

(٣) انظر الصبان في مبحث حذف كان .

(٤) الكتاب ١- ١٧٢ .

(٥) الكتاب ٢- ٢٣ .

(١) ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٢) غاية النهاية رقم ٢٤٥٩ .

وشواهد الشعرية تبلغ خمسين وألف بيت . ويقول
الجرمي : « نظرت^(١) في كتاب سيويه فإذا فيه ألف
وخمسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أسماء قائلها . وأما
الخمسون فلم أعرف قائلها » . وقد عرف^(٢) الشنقيطي
الكبير محمد بن محمد بن التلاميذ واحداً منها . وهو قوله :
أبعد كندة تمدحن قبيلاً

ورد هذا الشطر في الكتاب ١٥١-٢ . ووقف
الشنقيطي على أنه لامرئ القيس وصدر البيت :
قالت فطيمة حل شعرك ملحه

وهو في نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد
أبي الفضل في ص ٣٥٨ . على أن الناظر في الكتاب يقفه
قوله قبل الشطر : « وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم
الشاعر : ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندي .
فلا يكون إذاً من الأبيات التي لا يعرف قائلها ، فإذا
كان هذا الغزو خطأ كان له مقام آخر .

ويذكر في سبب إغفال سيويه أسماء شعرائه أن البيت
قد تعتوره نسبتان وأكثر ، فينسب إلى شاعر في موطن ،
وإلى آخر في آخر ، ولا تكون الرواة على ثقة من
أحدهما . وقد وقع هذا في عمل الجرمي الذي استمر عليه
الكتاب . فالبيت :

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة

ولا ناعب إلا بين غرابها

نسب في الكتاب ٨٣-١ ، ١٥٤ للأخوص

الرياحي ، ونسب للفرزدق في ٤١٨-١ .
والبيت :

بدا لي أتي لست مدرك ما مضى

ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائياً

نسب إلى زهير في ٨٣-١ ، ونسب إلى صرمة بن

قيس الأنصاري في ١٥٤-١ ، وإن كانت الرواية
الأخيرة (سابق) بالجر .

وسيويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به في حكمين
إعرايين ، كما في بيت زهير وصرمة . وهو يحتاج
بالرواية عن العرب الموثوق بعريتهم وإن كانت الرواية
مغيرة عن الأصل . فقد جاء في الكتاب ١-٢٨٨
لزياد الأعجم :

وكننت إذا غمزت قناة قوم

كسرت كعوبها أو نستقيها

فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع^(١) هذا البيت

في قصيدة لزياد الأعجم غالباً مرفوع القوافي وبعضها
مجرورها . وقال الزغشري في شرح أبيات الكتاب :
أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سيويه منصوباً
لأنه سمعه هكذا ممن يستشهد بقوله :

وقد يشد سيويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه
هكذا . فقد جاء في الكتاب ١-٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

ولا كريم من الولدان مصبوح

وهو مركب من بيتين - كما في اللسان (صرر) -
وهما :

إذا اللقاح غدت ملقى أصرتها

ولا كريم من الولدان مصبوح

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

في الرأس منها وفي الأصلاء تملح

نقد الكتاب : لم يسلم الكتاب - على جلالته - من
النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالاً له
وتوثيقاً بشأنه ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً في
نقده سماه مسائل الغلط . على أن اثبات أنه رجع عما
رآه في الكتاب ، وقال : « هذا^(٢) شيء كنا رأيناه في
أيام الحداثة ، وأما الآن فلاه » . وقد تصدى للمبرد
المبرد في مسائل الغلط ابن ولاد في كتاب سماه الانتصار

(١) انظر حاشية الصبان في الأشمون في بحث إعراي القمل .

(٢) الخصائص ١-٢٠٦ .

(١) الزبيدي ٧٧ .

(٢) انظر ج ١ ص ٢٩ من الخزانة طيبة السلفية .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المخطوطة في المكاتب العامة كثيرة ، ومنها النسخة (١٤٠ نحو) في دار الكتب وهي في مجلد واحد . وقد طبع في باريس في مجلدين في سني ١٨٨١ - ١٨٨٥ م ، وطبع في برلين في مجلدين أيضاً في سني ١٨٩٤ - ١٩٠٠ مع ترجمة ألمانية ، وطبع في كلكتا في مجلدين في سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم . وطبع في بولاق مع شرح الشواهد للأعلم في جزأين في سنتي ١٩١٦ ، ١٩١٧ . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

٣- نماذج من الكتاب

١- (هذا^(١) باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كُفراً ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونُعمة عين ، وحجاً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولا هماً ، ولا فعلن ذلك ورغماً وهواناً . فإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل ؛ كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك قلت : أعجب عجباً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهتم همّاً ، وأرغمك رغماً . وإنما اختزل^(٢) الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل ؛ كما فعلوا ذلك في باب الدعاء ؛ لأن قولهم : حمداً في موضع أحمد الله ، وقوله : عجباً في موضع أعجب منه ، وقوله : ولا كيداً في موضع ولا أكاد ولا أهتم . وقد جاء بعض هذا رفعاً مبتدأ ثم يبنى عليه^(٣) . وزعم^(٤) يونس أن رؤية بن العجاج

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ؛ إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد في رده على سيبويه ، ثم يكر عليه بالرد والانتصار لسيبويه . وهو مخطوط في دار الكتب . ويحمل ابن ولاد عنوان كل نقدة مسألة ، وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيبويه في الكتاب يرى أنه لا يتقدم التمييز على ناصبه . ففي قولك : امتلاً الإناء ماء لا يقال : ماء امتلاً الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمييز عند سيبويه كالحال ، وهو يجوز تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن يجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد في المسألة الحادية والعشرين بأن التمييز لا يشبه الحال في كل حال . فهو يخالف الحال في أن التمييز في نحو طاب زيد نفساً أصله فاعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلاً حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفي الكتاب ١- ٢٣٥ : « وقال بعض العرب : قال فلانة » فقال المبرد : هذا خطأ لم يوجد في قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد في المسألة السادسة والأربعين : « هذا كلام ظاهر الفساد بين الاختلال : . وذلك أنه حكى عن سيبويه أنه روى عن بعض العرب : قال فلانة ثم خطاه في ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فيرد عليه ويخطأ فيه . وإنما ذكر أن بعض العرب قال ذلك . فإن كانت التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل يجعل كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله » .

عبارة الكتاب : عبارة سيبويه فيها شيء من الغموض لدقة أفكاره وتعليقاته . وتحتاج في معظمها إلى تفهم وجهه . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو سعيد السيرافي والرماني وغيرهما . وشروحه كلها لا تزال مخطوطة .

(١) الكتاب ١- ١٦٠ .

(٢) أي حذف .

(٣) أي يؤق بده يغيره .

(٤) يريد الزم الرأي والقول ، ولا يريد: وجه

كان ينشد هذا البيت رفعا ، وهو لبعض مذبح (وهو^(١))
هني بن أحمر الكنانى) :

عجب لتلك قضية وإقامتى

فيكم على تلك القضية أعجب

وسمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف
أصبحت ؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه يحمله
على مضمر في نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى
وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى في
نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ لينبئ عليه ، ولا ليكون مهيئا
على شيء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من
بعض العرب الموثوق به يرويه :

فقلت حنان ما أتى بك ههنا

أذو نسب أم أنت بالحق عارف

لم ترد : تحنن ، ولكنها قالت : أمرنا حنان
أو ما يصيبنا حنان . وفي هذا المعنى كله معنى النصب .
ومثله في أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل
(قالوا معذرة إلى ربكم) لم يريدوا^(٢) أن يعتذروا اعتذاراً
مستأنفاً من أمرهم عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون
قوماً ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل
لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد
اعتذاراً لنصب ... » .

٢ - (هذا^(٣) باب ما يضاف إلى الأفعال من
الأسماء) يضاف إليها أسماء الدهر . وذلك قولك : هذا
يوم يقوم زيد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله
- عز وجل - : (هذا^(٤) يوم لا ينطقون) و (هذا^(٥) يوم

(١) كذا وكثافة ليست من مذبح فيما يعرف ، فذبح
مينية وكثافة حجازية . وفي نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزائن
الأدب (السلفية) ٢ - ٣٢ .

(٢) ليس عند سيبويه في القراءة إلا رفع (معذرة) وقد جاء
النسب في رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا في
الآية ١٦٤ سورة الأعراف .

(٣) الكتاب ١ - ٤٦٠ .

(٤) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

(٥) الآية ١١٩ سورة المائدة .

ينفع الصادقين صدقهم) . وجاز هذا في الأزمنة واطرد
فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك
في الدهر لكثرة في كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا
كما لم يخرجوا الأسماء من ألف الوصل ، نحو ابن ،
ولمّا أصله للفعل وتصريفه . ومما يضاف إلى الفعل أيضاً
قولك : ما رأيته منذ كان عندى ، ومنذ جاءنى . ومنه
أيضاً آية . قال :

بآية تقدمون الخيل شعثا

كأن على سنايبكها مداما

وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :

ألا من مبلغ عني تميا

بآية ما تحبون الطعاما

فألفو وسألته - يعنى الخليل - عن قوله في
الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : لما كانت
في معنى إذ^(١) أضافوها إلى ما قد^(٢) عمل بعضه في بعض
كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه في بعض ، ولا
يغيرونه شهبوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا في الأزمنة
حتى تكون بمنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد
أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ، لأنك
لا تقول : يكون هذا إذا زيد أمير . جملة هذا الباب
أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء
والخبر ، لأنه في معنى إذ فأضيف إلى ما يضاف إليه
إذ : وإذا كان لما لم يقع لم يصف إلا إلى الأفعال ، لأنه
في معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال .

٣ - (هذا^(٣) باب تسمية الموث) اعلم أن كل
موث سميت بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك
لا ينصرف . فإن سميت بثلاثة أحرف فكان الأوسط
منها ساكناً وكانت شيئاً موثناً أو اسماً الغالب عليه الموث
كسعاد فانت بالخيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت
لم تصرفه . وترك الصرف أجود . وتلك الأسماء نحو

(١) أى يراد به المضى . (٢) يريد الجملة .

(٣) الكتاب ٢ - ٢٢ .

قَدِر وعز و دعد وجمل ونعم وهند . وقد قال الشاعر
فصرف ذلك ولم يصرفه :

لم تتلفح بفضل مئزرها

دعد ولم تغذ دعد في العلب

فصرف ولم يصرف . وإنما كان الموث بهذه الميزة
ولم يكن كالذكر لأن الأشياء كلها أصلها التذكير
ثم تختص بعد . فكل مؤنث شيء والشيء يذكّر .
فالتذكير أول ، وهو أشد تمكناً ؛ كما أن النكرة هي
أشد تمكناً من المعرفة ؛ لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم
تعرف . فالتذكير قبل ، وهو أشد تمكناً . فالأول
أشد تمكناً عندهم . فالتكرة تعرف بالألف واللام
والإضافة وأن يكون علماً ؛ والشيء يختص بالتأنيث
فيخرج من التذكير كما يخرج المذكور إلى المعرفة . فإن
سميت الموث بعمر أو زيد لم يجز الصرف . هذا قول
أبي إسحاق وأبي عمرو فيما حدثنا يونس . وهو القياس . .
وكان عيسى يصرف امرأة اسمها عمرو لأنه على أخف
الأبنية .

٤ - (هذا ^(١) باب ما كان من الأعجمية على
أربعة أحرف وقد أعرب فكسرتة على مثال مفاعل) .
زعم الخليل أنهم يلحقون جمعه الهاء إلا قليلا .
وكذلك وجدوا أكثره فيما زعم الخليل . وذلك موزج ^(٢)

(١) الكتاب ٢ - ٢٠١ .

(٢) هو الخلف .

وموازجة ، وصولج ^(١) وصالجة ، وكربج ^(٢) وكراجة
وطيلسان وطيلاسة ، وجورب وجواربة . وقد قالوا :
جوارب وكيالج ^(٣) ، جعلوها كالصوامع والكواكب .
وقد أدخلوا الهاء أيضاً فقالوا : كيالجة . ونظيره في
العربية صيقل وصياقلة ، وصيرت وصيارفة ، وقشعم ^(٤)
وقشاعمة ، فقد جاء إذا أعرب كملك وملائكة . وقالوا :
أناسية جمع إنسان . وكذلك إذا كسرت الاسم وأنت
تريد آل فلان أو جماعة الحى أو بنى فلان . وذلك قولك
المسامعة والمناذرة والمهالبة والأحامرة والأزارقة .
وقالوا الدياسم وهو ولد الذئب ، والمعاول ؛ كما قالوا
جوارب شبنوه بالكواكب حين أعرب ، وجعلوا
الدياسم بمنزلة الغيالم والواحد غيالم ^(٥) . ومثل ذلك
الأشاعر . وقالوا البرابرة والسيابجة ^(٦) ، فاجتمع فيها
الأعجمية وأنها من الإضافة ، لأنما يعنى البربريين
والسيبيين ، كما أردت بالمسامعة المسمعين ، فأهل
الأرض كالخى .

(١) هو الفضة .

(٢) هو الخانوت .

(٣) جمع كيلحة للمكيال .

(٤) هو المسن من الناس والفسور .

(٥) من معانيه الصفدع .

(٦) هم قوم من الهند والسند يكونون مع رئيس السفينة البحرية

يهدونها الطريق .



نقد العقل الخالص كانط

بمستلم
الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة

١ - مقدمة عن كانط وفلسفته النقدية

(١) كانط والمثالية الألمانية :

انعقد الإجماع بين الثقافات من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجلد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فيما يرى « كونو فيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون

إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا ونصرفاتها .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه (« الكانطية ») ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الرنسدنتالية » . وأياً ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأى من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذى لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها هي التي عبست الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط في ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثاليهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ، وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملاً في عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثال وجود « انطولوجي » مستقل ، ولا كيان فردى قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضرورى لاستكمال التجربة : إنه بكلها ويضفى عليها وحدة نسقية .

وللمثال الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترנסدنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباعدة ، وميزت تمييزاً واضحاً بين الذات العارفة وبين الموضوع الذى يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترנסدنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هى وصف للصور والمعاني والمبادئ « الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلاً في تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترنسدنتالية كذلك : لأن المنهج النقدي — خلافاً للمنهج « القطعى » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعاني « الأولانية » ، أى تطبيقها على موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلاً لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

(ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافة كانط أنه فرض على العقل نفسه أن يدعى للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان فيه ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذى ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالتقد سيسوق كانط إلى الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطى ، كالفكر الديكارتي ، فكر إيجابى بناء ، ومهمة كانط هى على الأصالة مهمة تأسيس وتشديد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في

الفن أو في السياسة أو في الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقى يمل به الصمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هى نقطة البداية في تفكير كانط منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أى نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) . ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو من « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي تستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترنسدنتالى » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطى كامن ، « جوائى » — باصطلاحنا نحن — أى أنه يرمى إلى أن يحدد « أولانياً » (أى عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سعى بالصورية الجوانية : إنه لا يضع في بنية الذات النازرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ومن ثم فقوام العقل النظري أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

(ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له ؛ ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ «النقد» قد أدخله كانط في الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم «النقدية» أو «الفلسفة النقدية» ، وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه «عصر النقدية ، النقدية التي ينبغي أن تخضع لها كل شيء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة بتبني التخصيص لأقواليهما . ولكن حصول هذا يثير الشبهة بأن أقواليهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذي يؤديه العقل للأشياء التي يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر» .

في هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهبها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استعمالاً «مشروعاً» ، صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة والمبادئ ، وهذا الاستعمال المشروع لا يعقل العقل الأشياء المعطيات في التجربة ، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن هنالك استعمالاً «غير مشروع» ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق حيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية - والجمع ، على نحو طريف - بين الدعوى التقليدية المتعارضة ، دعوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة «التجريبية» والمدرسة «العقلية» . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازميين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل «أولاني»

متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على الشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان ؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ؛ وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي ؛ فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون فارغة» . وعماه ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة . وإذن فلسفة كانط «نقدية» حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه في الميزان لتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهملها أن تدعى المعرفة ، بل تحاول أن تثبت شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدل : فهي خلافاً للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها «ليبنز» من جهة و«لوك» من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ؛ وهي تسلم مع «الحسين» بأن «مادة» أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع «المثاليين» بأن «صورة» الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد أن تكون ، في الامتحان الذي تجريه للعقل ، «ترنسندنالية» ، أى حاكمة ناقدة عادلة ؛ مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة ونمهيذاً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها .

وإذا كان لا بد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن «الفلسفة هي تشريع العقل» وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى . ولئن يكن الفيلسوف قد عاش في زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة في حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية : بل هي أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره . والحادث الوحيد الذى ترك في حياته ، ساعة من الزمان بعض الاضطراب هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن «الدين في حدود العقل وحده» ؛ لكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلاً ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه «اسبينوزا» من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه في الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين ساعة محاضراته في الجامعة ، فإذا فرغ منها عاد إلى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويجلس إلى مائدة الطعام في تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياسته لا يتغير كذلك أبداً . كان يخرج كل يوم للرياضة في الساعة الرابعة بعد الظهر فينتهى دائماً إلى المشى الصغير بين أشجار الزيزفون ، ذلك المشى الذى أطلق عليه زماناً اسم «مشى الفيلسوف» ، فيجتازه مقبلاً مديراً عدة مرات . فلم يتغير هذا البرنامج اليوم إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم «كنجزبرج» قد نظم حياته تنظيماً محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث في مزاج

الذات إلى الأشياء ، ومن العقل النظرى إلى «الظواهرات» ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد الكانطى إلى التحليل «الترسندنتالى» ، فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص في استعماله : النظرى والعملى ، ثم تأتى الميتافيزيقا فتحدد ، على نحو «أولانى» ، جميع المبادئ العقلية التى تسترشد بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التى لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية والسلام الدائم وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطى «النقدى» يظل دائماً متميزاً عن المنهج «التجريبى» الذى يريد أن يذهب من الأشياء إلى العقل ، ومن المشروط إلى الشرط : ويظل متميزاً كذلك عن المنهج «القطعى» الذى ينسب إلى العقل «مضموناً» سابقاً على كل حدس تجريبى ويجاوز له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ، وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ؛ وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ، أو أنها تريد أن «تخلق» الواقع ، في حين أنها لم تنحصر على شيء عقداً حرصها على أن تعمد ، تحديداً «أولانياً» شاربياً ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

٢- سيرة كانط في أفكاره الفلسفية

(أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط في ٢٣ أبريل سنة ١٧٢٤ في مدينة «كنجزبرج» في بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف حياته كلها إلى أن مات في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط في صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفة كلها إلى التأمل والدرس والتعليم . ولم يعيش الرجل إلا للفلسفة :

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره في ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى . لقد صار العلم عند « نيوتن » هو الفحص عن القوانين التى يستطيع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضح ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . لكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهرات المستقبلية تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحواجز الكبرى التى ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ؛ فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعلول يتبع العلة ضرورة ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : ذلك أن العلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . وإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التى نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التى تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة فى الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكررأ نشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيومى باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهى ظاهرة عرضية ، ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند إلى تحليل

غيره من الناس وجوماً وسامة ، فان تعليمه فى الجامعة كان فيما يبدو تعليمياً حياً مرححاً ممتعاً : كان الأستاذ محاضر فيملاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ، وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفى جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمذى اللون ، وضاح الجبين ، على الوجتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتي البصر . ويصفه تلميذه « هرر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذى كأنما قد « قد على قد الفكر » ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ، وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفتيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، ممزوجاً بالكنية والدعابة . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بمجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

(ب) الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التى نما فيها فكر الفيلسوف هى آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلت من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحى العقلى المخرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها فى ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التى ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التى تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليف أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصراً مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون ناهون مثل « هرر » و « جاكوبى » و « جوتة » و « شيلر » .

نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها .

وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتباب فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » كل هذا سيناوله كانط تناولاً جديداً يضيف عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقية عند « روسو » أصبحت لا تقع بذلك النوع من التدفق الوجداني . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضى للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة على ظهور النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » مادة للتأمل النقدي وآلات للبحث الميتافيزيقى .

(ج) الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائم الكبرى وظل حتى وفاته متنبهاً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التى شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهماختلف ترتيبها الزمنى ، تندرج في عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التى نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة

الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ، والثانى « نقد العقل العملى »^(١) أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث ، « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين في حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقى من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجري على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التى تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وأدباها وميولها . ويتجلى العقل في المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفي المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفي المجال الجالى على أنه قوة الملازمة للغايات أو ملكة « الجميل » . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً تزيهاً . لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذى ولدت الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العيى » موافقاً « للوجود الذهنى » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم . والقيم الأخلاقية والجالية والدينية ؟^(٢) ذلك أن الذهن لا يصل في ملاسته للأشياء أو للموجودات

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملى » (انظر : الفارابى . « فصول المبنى » تحقيق دناوب ، مطبعة كبريدج ١٩٦١ ص ١٢٨ من النص العربى) .
(٢) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصوراً » ما ؟ .

« في الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفي حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكرت » بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ، وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفي عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله « أولانياً » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذي أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » وعجز « سيكولوجيا الذهن الإنساني » على نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ؛ فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيئاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما نجدها في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي ، أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرة عسى أن نكون أحرار توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتبس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتبس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكانه عندنا معدوم

لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة ، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام بها العالم « كوبرنيك » في علم الفلك . فكما أن « كوبرنيك » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعني بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها وإنما الرائي هو الذي يفترض الحركة فيها ، لأنه هو الذي يدور ، فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها ، لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة ، وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف « وإذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » ومنزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة ، لأنها هي مصدر القواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي . وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هي التي تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » إذا صح هذا التعبير . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجي أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده « في الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء في ذاتها » ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهي لا يمكن أن تكون معروفة لنا ، ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التي فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أي مجاورة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية « صورية أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتالية) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء . وتجعل قوانينه « الضرورية الكلية » شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبذلك النظرة الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر : بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة « كامناً » فيها ، وشرطاً لها ، لأنه هو بصوره ومبادئه « الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة ، كما قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته . ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفرقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف يبين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم هو يبين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أمى وحدة لا تنقسم عراها أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون الموضوع « معطى » أولاً ، ومتعقلاً ثانياً . ولكى يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم الرتبة والحشية « كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، لهما عند كانط « حلسان » خالصان ، وصورتان « أولانيتان » من صور حساسيتنا . ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعقلاً ، ووظيفة التعقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الدهن يزودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات وإلصقاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية ، ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : لأنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » ، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، وإنما نعرفها « كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء ، وإنما نعرف « الظاهرات » . وفي موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يلذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة البكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهاور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء في ذاته » (١) . — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

« نقد العقل العملى » : القانون الأخلاقى : لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكتفيان : فهناك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التى يبين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى أن يكون . والمبدأ الأول في الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هي إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

(١) ولعل من الانصاف أن نشير هنا إلى فضل الفارابى مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص وانعوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقيمة لكل منها » ، الدالة على حقيقته « (الفارابى في التعليقات » ضمن « رسائل الفارابى » طبع حيدر آباد لكن سنة ١٢٤٦ هـ ، ص ٤١٣) .

حاسم . وإنما العقل - الذى هو واحد فى كل إنسان - هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل منصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملى » بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى « أولانى » ، أى كامن فىنا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برانية » خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى « جوانبها » - بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً » أى قانوناً شاملاً يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى « رنوفيه » : « تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المحك » . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتى » ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا « الجوانى » ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية ، لأنها « ملزمة لنا إلزاماً داخلياً » ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

« الدين فى حدود العقل وحده » : الإلزام الجوانى : وهذا التصرف الداخلى الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقته بمثله الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد أختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيّل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

« نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال : وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالين : العالم الحسى والعالم العقلى ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » .

ويعرف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجمال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ؛ ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثل للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ، والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان يحىء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع في تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة ، والحرية : فالحكم الجمالى مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعى إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التى يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى نذكر « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ملكاتها . والشئ الذى يحدث روثته هذا الاتساق نسميه « جميلاً » وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطلقاً معناه أن أحداً لا يتخفى أن يكون الجمال ملكاً للتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل إنما هو ما يظهر لنا متمثلاً في وعى أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في « الأشياء » أو « الموضوعات » - بتعبير كانط - وإنما يقوم في النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالى العام . وما « الشئ » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الإنسانية أو الوعى الترنسندنتالى فهو حكم « أولانى » موسوم بسمى الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق في كل زمان ومكان . والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فنتقله إلى « اللامتناهى » وإلى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد في نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد في الطبيعة ، وإنما يوجد في الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا بواسطة فكرة اللامتناهى التى يستثيرها فينا ، والتى تقدم لنا رمزها المرنئ .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التى هى روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النومين » على « الظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين هما قوام الجمال ، أو لأنها تعبر عن « العظم » و « الهول » اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهى وهو مسرح الجلال .

« مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية : قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطاع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدنى بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغى أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيماً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها ؛ ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ؛ وما معاهدات السلام التى تعقد بينها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكى نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ، من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة . وقد تساءل كانط

كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه في رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملي » ، أى باسم القانون الأخلاقي ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب ، وأن يستخلص الطابع الشخصي للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف في مشروعه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل ، والتحكم من الخارج ، يريد بذلك أن يقرر أن الحق - الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى - يجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملاً ، ويضمن الحريات القومية في ظل السلام والعدالة ، وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهناك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملي » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدوده القومية ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يتمتع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضى عهد الملوك الطفافة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان في كل بلد شخصاً محترماً في ذاته أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم

الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

٣ - تحليل كتاب « نقد العقل الخالص »

(أ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب أصدر كانط في حياته طبعين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا في تصديره للطبعين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى في جزء من معارفه . أن يكون في شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير إليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمى في الزمان الماضى ملكة العلوم كلها . ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين « القطعية » و « الارتيازية » والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ، والارتيائيون يعلنون على الناس أنهم لا يعاؤون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعباً به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً في طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة في ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و « توريشيللى » بعد تعثرها زماناً طويلاً . وبقية الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً في هوة همجية تعيث في الأرض فساداً » .

يجب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيائية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شيء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أيّ كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتبس جواباً عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا - نتيجة لثورة مفاجئة - بدا لي أن مثاليها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لها أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاتها في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

(ب) بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ « الأولانية » على موضوع معين . فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا يمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالاً غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . وتتساءل إذن : أليس من الممكن أن نحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا ؟

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه : لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً : « ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغي أن يكون طدينا من دواعي الثقة في عقلنا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا بل يغربنا بالجري وراء أوهام ، ويضلل بنا آخر الأمر » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيد الارتيايين ومن إليهم من الحسنيين والماديين : فان ما يعلنه الارتيايون من « عدم المبالاة » هو بمثابة « التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهامه ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تصفي ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل على العموم ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ » .

من النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه : أن يلتبس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص ». ولنتنظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً ؛ وأصبحت الفيزيكا علماً في القرن السابع عشر : فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوي الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفي أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء « أولاني » ؛ وأنه لكي يصل يقيّن إلى معرفة « أولانية » ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي تنتج بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيكا الطريق الرئيسي طريق العلم » ؛ فحين قام العلماء بتجارب جديدة « سطح نور جديد على فلاسفة الطبيعة » لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن ينبج مقدماً بمبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظواهر المتوافقة قوة القوانين . وحين تسترشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن نصبر

(ج) التأليف « الأولاني » :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة « التأليف » التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أي شاملة وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرانية » التابعة للتجربة ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعي بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون «آخراية» أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول «هيوم» أن يبين أن ما يسمى «مبدأ العلية» مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة العلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس «أولانياً» بل هو «آخراى» .

ويردّ كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية «الآخراية» ، ففى سبى لنا أن رأينا الماء سائلاً ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ، وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية فكلها «أولانية» ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ؛ وإننا نفهم أن قضية مثل : «الكل أكبر من الجزء» قضية «أولانية» ، لأن من يقول : «كل» إنما يقول «أكبر من الجزء» . لكن القول «بأن كل ظاهرة لها علة» فهو «تأليف» و «أولانى» معاً : هو تأليف ، لأن المحمول «لها علة» ليس متضمناً فى الموضوع «ظاهرة» ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فيها هنا معرفة «أولانية» و «تأليفية» حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً «أولانية» وتأليفية فى آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو «أولانى» فقط . فاذا سألنا عن الشروط التى جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام «التأليفية»

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا «تأليفية» ، أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل فى الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ؛ بخلاف القضايا «التحليلية» التى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ؛ وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية «أولانية» وتأليفية فى آن واحد ؟ وهذا الصدد نراه يعارض العقلين والتجريبيين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها «تحليلية» ؛ بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم فى نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضه مثلاً وجدنا فيها عنصراً «تأليفياً» واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها «الأولانى» ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية $7 + 5 = 12$ لا يعتمد على تحليل مفاهيم 7 و 5 والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التى تتطلب حلاً حسياً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إلهما ، بل على «التأليف» والبناء (سواء على الورق أو فى الخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك القزيقا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية «أولانية» ؛ فقضية مثل «جميع الأجسام قمييلة» أولانية ولكنها «تأليفية» وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذى يقرره المحمول فى القضية . وإذن فكانط يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا «الأولانية» لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا «الأولانية» ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن

«الأولانية» ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نحن بصدده . وبحث كانط في «الإمكان» (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيكا ممكنة : باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

(د) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة . وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي يخوض فيها خليق أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص ؛ والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها ليست بهم مبدئياً بمعرفتنا للأشياء ، بل « بإمكان » معرفتنا لها معرفة « أولانية » : فهي إذن بحوث نقدية « شرائطية » بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة ، تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة ، والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين مصطلحين يستعملهما كانط في « نقد العقل الخالص » ، وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة كانط ، فوقعوا في خطأ كبير فوّت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » ، والثاني اصطلاح « ترنسندنت » . أما « الترنسندنتال » فعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولانية » التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط

التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ؛ والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالي للبحث . لذلك كان معنى الترنسندنتالي مرادفاً لمعنى « الكامن » أو « الباطن » (أو « الجواني » بتعبيرنا نحن) والنقدي « الشارطي » « الأولاني » . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة ، وهو بالتالي ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو « المتعالي » ، (أو « البراني » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط في « نقد العقل الخالص » - كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ، والثاني : أن يقند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها « كوبرنيك » في علم الفلك : ففي حين كان الرأي القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن في المعرفة محاكاة منفعة سلبية ، لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد أن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا ، والتي تضيف على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التي بها يضيف الذهن ذلك النظام ثلاث : « الحساسة » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ « الأولانية » التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر
الترنسندنالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .
ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة
مبهمة ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . .
أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ؛ إنها « مادة »
معرفتنا التي نلتقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا
في هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحراراً ، ولما كان في
استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا
إذا أدخلنا في شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً لا نفكر
إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد
أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة في
أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل ، أما الفكر
فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف
بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتامها رجع إلى
تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف
والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة
يتعلق به ثلاث مقولات أخص : بحيث قدم قائمة
مقولاته من اثنتي عشرة مقولة في شيء من التنسيق
والإطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر
الكثيرين . وبين كانط أن جميع هذه المقولات
تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني
العام أو « الأنا الترנסندنالية » . والأنا الترנסندنالية
هنا ليست جوهرأ أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هي
« مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مبطن ، وهو من أجل هذا
مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه
موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ،
لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة ، إنه الشرط
الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

والإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة
المكتسبة عن طريق الحس . وبين المعرفة عن طريق
التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس
ولا من التصور يستطيع أن يعطي معرفة بدون الآخر ،
ويؤكد أن « تصورات بغير حدوث تكون فارغة » .
وأن حدوثاً بغير تصورات تكون عمية » . أما الأساس
الترنسندنالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه
تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك
الحسي (أو الحدس) في « الإستيعاب الترנסندنالية » .
و « الإستيعاب » عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة
بواسطة الحواس ؛ أما « الإستيعاب الترנסندنالية » فهي
البحث عما هو « أولاني » في « الحدوس التجريبية » أو
معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية
بحثها في « الأناليطيقا الترנסندنالية » ، وموضوعها
« تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى
التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع
إلى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيكا
الترنسندنالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية
الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق
مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي يمكن أن
تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان .
والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان
والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين
خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الحدسية) التي
نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان
متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة في الإنسان) .
من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية .
صورتان هما بمثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة
حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من
الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هي
وحدة نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات

(هـ) «النومين» والظواهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو «عالم ظاهراتى» ، بمعنى أنه عالم «الظواهرات» أو الموضوعات ، أو عالم «الأشياء» كما تبدو لنا ، لا عالم «الأشياء» كما هى فى ذاتها ، إننا لا نستطيع أن نعرف إلا «الظواهرات» ، أما عالم الحقائق ، أو «النومين» أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا «تصور سلبي» : إن مثل هذا التصور السلبي للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضنون به على ذهن الإنسان . أننا إذن لا نستطيع أن نطبق على «النومين» مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظواهرات ، ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً لا بهنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون فكرة النومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى «نقد العقل الخالص» إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو علة ما ينطبع فى أحاسيسنا ، ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفاوق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظواهرات ، ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصورة الثلاث التى للوحدة المطلقة : فإذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو «النفس» ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو «العالم» ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف

المطلق لكل حقيقة كان هو «الله» . وإذن فلهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به تؤدى وظائفها .

«الفهم» ، بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ، ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ، وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ، إلى الحقائق : إن مجاله الظواهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم «العقل» ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسمى دائماً إلى مجاوزة مجال «الفهم» ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى «المثال» أو «المثل الأعلى» لوحدة نوميائية غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو «القوة على كسب المعرفة من المبادئ» . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منظوياً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعاً له .

وعمل «الديالكتيكا الترنسندنتالية» ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر، حتى نصل إلى مبدأ محتوى على جواع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة متضمنة في كل استدلال : أنها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهى تنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . أما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة المطلقة وإلى الفهم التام . فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثلاً » لا يمكن أن يطابقها أى حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هى مطالب وحاجات « أولانية » للذات ، وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده وأن يسمو به إلى تأليف للظواهرات يزداد عاواً . فإذا تجاوز هذا الاستعمال ضل السبيل ؛ وهذا الضلال ناشئ من طبيعة العقل ذاتها ، و « لا يمكن تفاديه كما لا يمكن أن نمنع القمر من أن يبدو فى الأفق أكبر مما هو فى سمت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ؛ و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلاً على ما كان معروفاً فى عصره بالعلوم العقلية ، السيكلوجيا والكزيمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فبين أن هذه كلها وهمة ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس ، والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت إليها السيكلوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هى شئ أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن أن نعيّنه كجوهر أو موضوع من نوع بخاص ، إنها

ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنها افتراض التجربة الشامل ، وما هى بشئ قد جرب من قبل . وكذلك الكزيمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها ، فى نظر كانط . ولننظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزيمولوجيا بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود فى الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية علية حرة ؛ وأنه أساس ضرورى) : إننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببران يعدل فى قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التى لا مفر منها فى الكزيمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل ، يسميها كانط « نقائص العقل الخالص » . ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء فى ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية . أما إمكان الحرية فبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية فى عالم المعقولات ، عالم الأشياء فى ذاتها . هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتيولوجيا العقلية مشهور : فهى تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التى هى مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل . لكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردّها إلى دليل واحد ، هو « الدليل الأنطولوجى » . فى هذا الدليل ننقل ، من غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذى جوهر

وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقلي .

(د) الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده - كما قيل أحياناً - أن يهدم كل نظر ميتافيزيقي ؟ صحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فإننا نقرأ في تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والمجبران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تنذب حظها ، مثلها مثل « هيكوبا » (في نواحها على زوجها بريام) . » ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبنتزو وولف ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط تحددها المنطق ، وعندئذ يحىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل - على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق - لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملازمة العقل

للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « تمديدية » تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيائها هدأ . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه » ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان » (كما قال في « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ») .

وما سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ، فلا ينبغي أن نلتبس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتبس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تنبئ لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها أو « تقده » على قدها » إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطي يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ، ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما بين « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم « التوهم » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبحه : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد شئنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقي » وإذن « فستوجد — في كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل : ولا مرأى في ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لحال العقل الخالص ، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقي الجديد الذي نقرؤه في باب « الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، والذي جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي عوقت التفكير الميتافيزيقي زماناً طويلاً وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التي سماها بالميتافيزيقا « المفارقة »

أو « البائنة » أو « المتعالية » التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزةً به عالم الأعيان ، وبين الميتافيزيقا التي أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أي « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الجوانية » بتعبيرنا) وهي تلك الميتافيزيقا « النقدية » التي تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

(ز) إجمال لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، في مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوبرنيك » في علم الفلك : فبينما كان الفلاسفة قباة يرون الحقيقة في « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة في « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها ، مسايرةً للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التي تبدى لنا ، بتصور العقل أشياء في ذاتها : بتصور النفس ، والآخرة ، والله ، ولكنه إذا كان يتعلمها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكد على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية في الحكم ، ولا ينبؤنا بشيء على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعي مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذي أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذي لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء في ذاتها فثابت بشهادة الوعي الإنساني المباشر ، لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

٤ — أثر « نقد العقل الخالص »

(أ) في ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هيجل »
 إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي الألماني . والفلاسفة الأربعة الكبار — فشته وشلنج وهيجل وشوبنهاور — متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ، « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعي الذات ، إلا وقد كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديداً ، وأن الذي يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابى صريح ، وأن يكف عن إتخاذ ذلك الطابع السلبي المحدود ، لكي يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر في نظرهم على عمل تحايلي نقدي ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصوري للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن في مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح في مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

على أنه إذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله والحياة الآخرة وخالود النفس عن طريق الدليل العقلى فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدي أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن فى قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر « روسو » ونعالم « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، فى خاتمة كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد ألغيت العلم لكى أقيم الإيمان » ، وفى تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يبحث جذور المذاهب الهدامة ، « ويقضى على المادية والجبرية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمري إن هذا لأجلدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منكرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفي وضوح أو في إبهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من على ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة « وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كان تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » وقد أقام « هيغل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيغل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيغل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج النقد الكانطى ؛ ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيغلى ، فمن المؤكداً أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « ماربورج » : « الأولانيات »

أول ما عنت به هذه المدرسة - وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢ - ١٩١٨) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة فى التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة ماربورج

وثيقة الصلة بالمهج الكانطى ، منهج الترنسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررته تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية المدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسبر » (١٨٧٤ - ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة الفيلسوف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفيه » و « النقدية الجديدة »

حاول « رنوفيه » (١٨١٨ - ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستيوارت ميل » و « هربرت سبنسر » . وبحث رنوفيه الفلسفة الكانطية فى مجلة « النقد الفاسفى » ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » تتطوى على بضع قضايا كبرى وطريقة ، كل واحدة منها خلقة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ، ولكنه أنكر « النؤمن » والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

٥- خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شوبنهاور

وبعد فلعل خير ما نختم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص » وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد طرفاً مما حرص « شوبنهاور » على تسجيله فى تذييله

لكتاب « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثيل » قال شوپنهور : « إن عملاً فكرياً رائعاً خرج من يدي عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدماً إلى أى أزمان متقدمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الإنتاج الفنى من الثقافة والازدهار ، فإن العبقرى كالنحلة يخلق دائماً فوق الأرض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعد المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ، إبان حياة إنسانية طويلة زاخرة ، منتهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم والحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهيأ ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لثوه ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل ، وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أود أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فنية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت أو شاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء فى عمل مفكر عظيم أبسر من التنويه بقيمته تنوياً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها تواتراً وجملة ، فى حين أن تفوق آثاره لا يسر غوره ولا ينضب معينه ، وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله على أن أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا ينضب بل بروحها . »

« إن ما أردته فى هذا التذييل لكتابتى ليس إلا تبريراً للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تطور هذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن نتاج أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو نتاج متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ، وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسى ، من مؤلفات كانط كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون . »

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط ، أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأجر فى نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقة بين « الظاهرة » وبين « الشيء فى ذاته » ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها وكذلك تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخراية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتصقا ، لا خارج أنفسنا بل فيما وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنالية » « وثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجراً على أن يوضح فى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها . . . « وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة - على الأقل في أوروبا - حكم المثالية » ، « ونستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفى شاهداً على أني أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عظيم » .

٦ - نصوص من « نقد العقل الخالص »

ملاحظات على « الاستيعاقا الترنسندنتالية » :
الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين « الحساسية » و « الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التي تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية . ودراسة « الحساسية » من هذا الوجه يطلق عليها في كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيعاقا الترنسندنتالية » ، ويعقد لها كانط في كتابه هذا فصلاً قصيراً يقع في صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال « بوترو » ، فصل « بالغ الأهمية وافر النضج » ، ولكل كلمة فيه مرماها البعيد . وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره » ، أي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من أسلوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستيعاقا الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولاً ، تجنباً لما قد يتبع من خلط أو تحريف في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا في ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً آخر سوى تمثيل للظواهر : فإن الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فإننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ؛ لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فبقي عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبني الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاهما الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أي متقدمة على كل مشاهدة واقعية ؛ ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حليتين خالصتين ؛ أما الإحساس فيخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخراية » ، أي اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمان لحساسيتنا ، ضرورة وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أي حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذي يكون عليه حدسنا ، أي حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلاً للذات (العارفة) ؛
أما معرفتنا لطبيعة الأشياء في ذاتها فأمر مستحيل علينا ،
ولو توصلنا إلى أن نعرف - بأوضح معرفة - ظاهرات
تلك الأشياء ، وهي الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .
أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء
غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء
فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات
الجزئية لا يستطيع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ،
فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو
يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين
تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي بحت ولا ينصب
على الفحوى : فإن تصور « الحق » مثلاً بمعناه الشائع
يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه

أشد أنظار العقل رقيقة ؛ غير أن الاستعمال العالى
والعملى لا يعنى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور
ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العالى
تصور حسي يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق
لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وإنما
تصوره يقوم فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية)
من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما
تمثل جسم فى المجلس فلا يحتوى على شيء يمكن أن
يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور
شيء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة
المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة
كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا
إلى أعماق الظاهرة . . . » .



المغنى للمصطفى عبد المجيد

بمقتضى

الأستاذ سعيد زاي

رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

١ - حياة القاضي

هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن (١) عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الحمداني الأسدي ، القاضي والأصولي والمتكلم (٢) لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة (٣) ، ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٣٢٤ هـ .

(١) قيل : « أبو الحسين » ، طبقات الشافعية الكبرى ، لابن تقي الدين السبكي ، ج ٣ ، ص ٢١٩ - ٢٢١ ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، ص ٤٧ ، ج ٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ .

(٢) مستخلصة من : طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام . وانظر أيضاً كتاب طبقات المعزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق سوسة ديفلد - فلز ، ص ١١٢ - ١١٣ ، بيروت ، سنة ١٣٨٠ هـ - سنة ١٩٦١ م . معجم المطبوعات العربية والمصرية لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ، ج ٢ ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ . تاريخ بغداد للخطيب أبو بكر الخطيب البغدادي ، ص ١١٢ - ١١٥ ، ج ١١ ، ط . الخانجي ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ . تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٩ ، ص ١٣٤ ، ط . بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٠ هـ .

وإذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها لم تتفق أيضاً على تاريخ وفاته ، فهي هو ابن الأثير - كما ذكرنا - يقول إنه توفي سنة ٤١٤ هـ ، ولكن ابن حجر العسقلاني يذكر في « لسان الميزان » أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ويتفق معه في ذلك الزركلي في « الأعلام » ، والخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » الذي يقول إنه توفي في أول السنة ، والسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » ويقول إنه توفي في ذي القعدة ، وسركيس في « معجم المطبوعات العربية والمصرية » . أما ناشر كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » لعبد الجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ولكنه عندما ثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن يحيى بن المرتضى في « كتاب طبقات المعزلة » فلا يقطع برأى في هذا الموضوع ، ويقول - كما يقول ابن المرتضى - إنه « توفي رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعائة » . ولا غرابة في ذلك ، فإن الترجمة التي أوردها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

ويستخلص مما ذكرته المراجع أنه ولد في أسد آباد من أعمال همدان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة في معظمها ، وهو الري ، بعد رجوعه من

رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقي الدين السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن في داره .

والقاضي عبد الجبار معتزلي ، يقع تربيته في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة . يقول ابن المرتضى : « وأما تعيين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضي عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملتها وقد تضمنتها مسألة مستقلة . وهي أن طبقاتهم على ما فعله قاضي القضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هي عشر ... »^(١) . ثم يقول : « فصل : لما فرغنا من الطبقات التي ذكرها القاضي ، ذكرنا طبقتين أخرتين حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم »^(٢) . الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمداني ... »^(٣) .

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ، وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكي . وبالرغم من أن ابن السبكي قد روى عن الذهبي من أنه « قيل إنه لم يكن محموداً في القضاء » فقد كانوا يلقبونه بقاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره^(٤) .

وكان في أول الأمر يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وقد صنف - كما يقول ابن السبكي - تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب في الفروع مذهب الشافعي . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر - كما يقول ابن المرتضى - عرف الحق فانقاد له .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .

(٢) هو الحاكم النيسابوري محمد بن عداة بن محمد أبو عداة

المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتنزيه القرآن

من المطاعن .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبي اسحق بن عياش ، تلميذ أبي هاشم الجبائي ، في البصرة^(١) ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبي عبدالله البصري^(٢) مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر السبكي أنه سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبدالله ابن جعفر بن فارس ، والزيبر بن عبد الواحد الأسد آبادي . ويذكر الحافظ البغدادي بعض هؤلاء ، وي زيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزويني ، وعبدالله بن جعفر بن أحمد الأصهباني ، والقاسم بن أبي صالح الحمداني ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزبقي البصري ، ومحمد بن عبدالله بن أخي الساوي ، ومحمد بن عبدالله الرامهرمزي . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبي الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : « ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : « روى أيضاً عن عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب وغيره » .

وقد روى عن عبد الجبار - كما ذكر ابن السبكي والحافظ البغدادي - القاضي أبو يوسف عبد السلام ابن يوسف القزويني المفسر المعتزلي ، وأبو عبدالله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن

(١) هو إبراهيم بن عياش البصري أبو اسحق المتوفى سنة ٢٨٦ هـ ، من الطبقة العاشرة للمعتزلة . قال القاضي : « وهو الذي درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم » . كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٢) هو الشيخ المرشد أبو عبدالله الحسين بن علي البصري ، من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي علي ابن خلاد أولاً ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ مجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم . . وكان يفلو في تعظيم أبي الحسن ، حتى قال : ما رأيت أباً الحسن مثقلاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف منه ذلك . . وكانت كتبه تصل بقاضي القضاة حين صار إلى الري حتى ولي القضاء فانتقلت كتبه ، وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة . (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ - ١٠٧)

التنوخى . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلانى فى الاسم الأخير ، فيقول : « وروى عنه أبو القاسم التنوخى ، وسجاعة » .

وقد كان القاضى عبد الجبار عالماً فاضلاً ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة « بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله » ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو فى ذلك ، فهو الذى قضى عمره الطويل ، واطباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صباه وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكي .

وقد انتهت إلى عبد الجبار - كما ذكرنا - رئاسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها غير مدافع ، واعتمد الباحثون فى فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التى « نسخت كتب من تقدمه من المشايخ » ، كما يقول ابن المرتضى .

واستدعاه الصحاب^(١) إلى الرى ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان الصحاب يقول فى عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

ومما يروى عن عبد الجبار ما حكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبد الله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا فى الحنفية » ،

(١) هو الصحاب الكافى اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطالقانى أبو القاسم . ولد سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة بالرى ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبى منصور بويه الذيلى ، ووزر لأخيه فخر الدولة أبى الحسن على ، وهو أول من لقب بالصحاب من الوزراء ، لأنه صحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ الصبا . (كتاب طبقات المعتزلة ، لابن المرتضى ، ص ١٦٤ . وانظر أيضاً هامش ص ٣ - ٤ ، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى ، ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة سنة ١٩٣٩) .

فكن أنت فى أصحاب الشافعى . وقد سمع عبد الجبار النصيحة « وبلغ فى الفقه . (فقه الشافعى) مبلغاً عظيماً ، وله اختيارات » . وبالرغم من ذلك فقد وفر أيامه على علم الكلام ، وكان يقول فى تبرير ذلك : « لفقته أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى » .

٢ - كتبه

ذكر ابن السبكي أن الذهبي قال إن عبد الجبار « صنف فى مذهبه ودعا إليه ، وله مقالة محكية فى كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه » ، وذكر أيضاً فى موضع آخر أنه « صنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام » .

وقد ذكر سرركيس أن للقاضى عبد الجبار أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، وهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذى رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : « قال الحاكم : ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، ومصنفاته أنواع ، منها فى الكلام : كتاب الدواعى والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتماد ، وكتاب المنع والتمنع ، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثّر تعداده . وأماله الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والفاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمسة ، ومنها نوع فى الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ، ومنها فى أصول الفقه : النهاية^(١) والعمد ، وشرحه . وله كتب فى النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة . ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات ،

(١) انظر أيضاً الشرعيات (الجزء السابع عشر من المنى) ،

ص ١٠٢ .

والقاشانيات ، والخوازميات ، والنيسابوريات . ومنها في الخلاف : نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين . ومنها في المواعظ : كنصيحة المتفقه . ثم له كتب في كل من بلغنى ومن لم يبلغنى ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالمعتذر ^(١) .

ويذكر ابن خلدون اسم كتاب في الفقه لعبد الجبار حين يقول : « وكان من أحسن ما كتب فيه (الفقه) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأنى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة ؛ وكانت الأربعة ، قواعد هذا الفن وأركانه ^(٢) » . وقد ذكر بروكلمان أسماء كتب للقاضي عبد الجبار منها ما ورد ذكره فيما رواه ابن المرتضى ، ومنها ما لم يرد ذكره ، وهى ما يلى :

١ - تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلمان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكننا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهى تقع فى أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط ، وقد تم طبعه بمطبعة الجالية بالقاهرة على نفقة محمد سعيد الرافعى صاحب المكتبة الأزهرية . وهو مذيّل بمقدمة التفسير للراغب الأصفهاني . وفى مقدمته ترجمة المؤلف . وفى هذا الكتاب يحاول القاضي عبد الجبار أن يقف على معانى القرآن ، ويفصل بين محكمه ومتشابهه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول فى ذلك إن كثيراً « من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى (سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض) حقيقة فى الحجر واللدن والطير والنعم ، وربما رأوا فى ذلك تسبيح كل شىء ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقروءه ، ولذلك قال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن) . وكذلك وصفه تعالى بأنه (يهدى للى هى

أقوم ويبشر المؤمنين) . وقد أملينا فى ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها ، وبيننا معانى ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس فى تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله ^(٣) .

٢ - المحيط بالتكليف ^(٤) . يوجد منه جزء مخطوط فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتبسات منه للحسن بن أحمد بن مثنويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، فى مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء اليمن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخيراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣ - تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد . (مخطوط) .

٤ - طبقات المعتزلة . وهو الذى اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه فى طبقات المعتزلة . نقول الدكتور سوسنة ديثلد فلزر فى مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : « والمصدر الرئيسى الذى ينقل عنه ابن المرتضى عند تعدادة للطبقات هو «طبقات المعتزلة» لقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الهمداني الذى هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضى هذا يظن ضائعاً حتى ظهرت مخطوطة له فى اليمن ^(٥) .

٥ - رسالة فى علم الكيمياء . (مخطوط) .

٦ - الأمالى (نظام القواعد وتقريب المراد للرائد) رتبّه القاضى شمس الدين أبو يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . (مخطوط) .

(١) ص ٣ - ٤ .

(٢) هذا الكتاب منسوب لابن مثنويه . قال ابن المرتضى : « ومنهم (أى من الطبقة الثانية عشرة) أبو الحسن محمد بن أحمد بن مثنويه ، أخذ عن القاضى وله كتب مشهورة كالمحيط فى أصول الدين والتذكرة فى لطيف الكلام » (كتب طبقات المعتزلة ، ص ١١٩) .

(٣) ص ٥ .

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبدالواحد واتى ،

ص ١٠٣١ ، ج ٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ .

حاول عبد الجبار أن ينظم في كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان معين . ومع ذلك ، فإنه رأى - في بعض الأحيان - أن يبحث في جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفي جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلاً أو العدل ^(١) .

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضي القضاة - كما يقول في الجزء العشرين - قد بدأ في تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة ثمانين وثلاث مائة . أى أنه قضى عشرين عاماً يؤلف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملاً له ، ولكنه خلال تلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هي : شرح المقالات ، وبيان المتشابه في القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الخمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التي سارت بها الركبان . ويعترف عبد الجبار بأن العشرين عاماً التي ألف فيها هذا الكتاب كفيلة - لطولها - أن تجعل بين أول الكتاب وآخره اختلافاً في الأسلوب ، وفي طريقة العرض ، وفي الاختصار والإطالة ، وفي تهذيب اللفظ وترتيب المعاني ^(٢) .

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضي القضاة ، وفي دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فهذا هو في مستهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذي ألزمه في تبويب أجزاء المغنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أخرنا الكلام في هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه ، إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

٧ - شرح الأصول الخمسة . (مخطوط) .

٨ - مسألة في الغيبة . (مخطوط) .

٩ - الخلاف بين الشيخين . (مخطوط) .

١٠ - متشابه القرآن ^(١) . (مخطوط) .

١١ - المغنى .

٣ - كتاب المغنى

بدأ عبد الجبار في إملاء كتاب المغنى في مدينة رامهرمز ^(٢) . فقد ورد في ترجمة أبي محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزي ، الذي كان من أصحاب أبي علي ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبير برامهرمز ، وكان القاضي يقعد فيه كثيراً ، ويملى كتاب المغنى متبركاً به ^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولهما التوحيد ، وثانيهما العدل . وقد تناول فيهما المؤلف جميع ما عني المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه - على حد قوله في الجزء العشرين - كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات في كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الخلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهي في نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفي السقيم والباطل . وبعد أن يذكر قاضي القضاة كل ذلك ، يقول : « وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا بد منه » ^(٤) .

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (١)
Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283,
Caire, 1957.

(٢) مدينة مشهورة بنواحى خوزستان تجمع النخل والجوز والأرنج (معجم البلدان) .

(٣) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٩٨ .

(٤) الإمامة (الجزء العشرين من المغنى) ، ص ٢٥٣ و .

(١) من تقرير للرحوم الأستاذ محمود الخفيري عن كتاب المغنى .

(٢) الإمامة ، ص ٢٥٤ و ، ظ .

تبنى مسأله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسته فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام في وجود الحكمة في أفعاله سبحانه كما ليس لأحد أن يدعى القبح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق^(١) إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذي نحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه في صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخاوف في باب العدل ، لأنه يقتضي تنزيهه تعالى عن القبايح ، وإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبيننا القول في الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب جملة في أبوابه . وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه ، ونذكر الآن ما قصدنا بيانه في الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق^(٢) .

وبحاول القاضي — أيضاً — أن يدفع عن نفسه شبهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلاً : « إن الذي ضمه هذا الكتاب ، إنما هو جمع المعروف من الكتب » ، ويجيب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وجمع مفترق ، وإبانة لموضع العمدة ، وتحرز عن موضع الشبهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه « ما أكثر ما هلك الناس للهاب هذه الأمور ، وظنهم في الدلالة أنها مطلقة وهي مقيدة ، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ، أو ظنهم فيها أنها مقيدة وهي مطلقة ، فامتنعوا من اعتقاد ما يجب

اعتقاده » . وبين قاضي القضاة أن ضروب الخطأ إنما تقع في باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى ما ليس بدليل ، وثانيها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهي مشروطة ، ورابعها أن يظنها مشروطة وهي مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : « وكل ذلك قد بينه الكتاب وتماشى الخطأ الذي يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعارض » .

ومع كل ذلك ، فإن القاضي عبد الجبار لا ينكر أن فيها أورده في كتاب المغنى نقلاً لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبي علي وأبي هاشم . ويعتذر — في النهاية — عن التخصيص ، ويحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام^(٣) .

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، « ولكن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف »^(٤) « وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن علي بن الوليد ، من علماء الزيدية في القرن السابع ، سنة ٦٠٦ هـ ، عدا الجزء السادس عشر ، فهو من نسخ جعفر بن أحمد انطاسي سنة ٦٠٧ هـ . ويحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلاً كتاب المخلوق أو كتاب التوليد ، وهكذا . وقد عثرت عليه بعثة دار الكتب المصرية في مكتبة صنعاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداهما تحتوي على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوي إلا على أجزاء قليلة ، جالها مكرر في النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى الآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثاني عشر والثالث

(١) الإمامة ، ص ٢٥٣ و ، ط .

(٢) من تقرير المرحوم الأستاذ عمود الحفيري .

(١) يقصد كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى .

(٢) الجزء الحادي عشر من المغنى ، ص ٤٠ و ، ط .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع
الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادي عشر
والرابع عشر والخامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء
الثاني والثالث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر .
هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغنى ، ولكن
الراجح حتى الآن - كما سيتبين بعد - أنه ليس جزءاً
منه ، فيكون - إذن - ما ينقص المغنى هو ستة أجزاء
ما زالت مفقودة .

ونثبت - فيما يلي - عرضاً لمواضيع الأجزاء :

الجزء الأول^(١) :

يقع هذا الجزء ، في حوالى ٢٠٠ لوحة مخطوطة .
ويتكلم طويلاً في بعض أحكام الأعراض والأكوان
وتأليف الأجسام وما يعتريها من اجتماع وافتراق ومخيز .
ثم يتكلم في أن الجسم لا يخلو من الأكوان التي هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج
هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام في حدوث الأعراض ،
وبعد أن يثبت ذلك يشرح في إثبات أن ما لا يخلو عن
الحوادث يجب أن يكون حادثاً ، حتى إذا استقر هذا
الأصل بدأ في ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ
يتكلم في صفات هذا المحدث مبتدئاً في إثبات أنه قادر ،
ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة
والسمع والبصر . وهو في آخر الكتاب يقول إنه في التالى
سيتكلم في أنه تعالى قديم .

وبلاحظ الباحث في هذا الكتاب أن المخطوط
الخاص به أثبت عليه رقم في مكتبة صنعاء يخالف الرقمين
المتبينين على مخطوطي المغنى اللذين أشرنا إليهما من قبل ،
هذا بالرغم من أنه كتب بخط حديث أنه الجزء الأول
من المغنى . ولما كان هذا المخطوط ناقصاً من أوله ، فإن

الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً
من أجزاء المغنى أم لا ؛ ولكنه عندما يتعمق في القراءة ،
يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد
أنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبي الهذيل وأبي
هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبي رشيد وغيره من
الطبقات المتأخرة . وقد يكون لذكره آراء رجال
المعتزلة المتقدمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من
المغنى ، فإن عبد الجبار في كتابه يذكر آراء شيوخه من
المتقدمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبي رشيد ، بل
ذكره لآراء القاضى عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة
قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغنى . فأبو رشيد سعيد بن
محمد النيسابورى من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ،
« كان بغدادى المذهب ، فاختلف إلى القاضى فدرس
عليه ، وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ،
وإليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة »^(١) . يقول
المؤلف : « قال الشيخ أبو رشيد : العلم بأن ما لم يتقدم
المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا يحتاج
فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق في ذلك بين
أن يكون الكلام في ذات بعينه ، وأن يكون الكلام في
ذوات كثيرة . . . وخالف سائر مشايخنا في هذا الباب ،
فأنهم قالوا إن العلم بهذه الدعوى الرابعة (يقصد ما لم
يخل من الحوادث فهو حادث) مستدل ، وذكروا فيها
أدلة . . . وفصل قاضى القضاة بين أن يكون الكلام في
ذات بعينه لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث
تلك الذات ضرورى ، وبين أن يكون الكلام في ذوات
وحوادث ، في أن العلم إذ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث
يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب »^(٢) . وهذا دليل
قاطع بأنه ليس جزءاً من المغنى ، بل هو كتاب ألفه
« شيخ آخر من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً
للقاضى عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) ص ٨٤ ر ، ظ .

(١) حققه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريذة ، (تحت الطبع) .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات »^(١).

الجزء الرابع^(٢) :

يقع هذا الجزء في حوالى ١٩٥ لوحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هى : الكلام فى أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ، والكلام فى نفى الروية وفى أنه لا يدرك بشئ من الحواس على وجهه ، وهو أهم أبواب الكتاب ؛ والكلام فى أنه تعالى واحد لا ثانى له فى القدم والإلهية .

وبعد القاضى عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل فى باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، على حد قوله : « اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم فى صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فلما الأصل فى باب العدل » . وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، وبين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم . ثم يتكلم فى الملاذ والآلام والشهوة والنفور . وبين أخيراً أن من استحاله عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه .

ثم ينتقل قاضى القضاة إلى الكلام إلى أهم باب فى هذا الجزء ، وهو مشكلة الروية ، فيبين حقيقة الروية البصرية ، ويشرح شرائطها ، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه ، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رؤيته ، وينفى كذلك إمكان إدراك

الله عن طريق السمع أو الذوق أو الشم أو اللمس^(١) . وهكذا زاد شيخ المعتزلة عن فكرة المعتزلة فى نفى الروية ، فقد « شدد المعتزلة فى إنكارها ، لأنها تؤدى إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الروية هى اتصال بين الرأى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها البنية . فالروية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولذا فإنهم نفوها نفى استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »^(٢) .

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث فى مشكلة الروية يتناول فى الباب الثالث الحديث بالتفصيل فى صفات الوحدة والقدم والقدرة .

ويظهر للتأمل فى أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالباينين الثانى والثالث ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار فى كتابه المغنى يبحث فى جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفى جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الخامس^(٣) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى باينين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام فى الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام فى أسماء الله تعالى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار فى القسم الأول أقوال المانوية والمزدكية والديسانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم يفندها ويرد عليها . فمن قال

(١) انظر النص الأول .

(٢) زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، ص ٨٠ - ٨١ ،

للقاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٣) حققه المرحوم الأستاذ عمود الحفصيرى ، (تحت

الطبع) .

(١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الحفصيرى .

(٢) حققه الدكتور محمد مصطفى حلى والدكتور أبو الوفا

التفتازانى ، (تحت الطبع) .

منهم - مثلاً - إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، يرد عليه قاضى القضاة بأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، ففي الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، والجسم محدث كالتركيب ، وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين ^(١) . ويتناول في القسم الثاني الكلام عن المحوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف قولهم إن أرواح الأجسام الصارة من فعل الله ، وأجسادها من الشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والخير من الشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه ^(٢) . ويتكلم في القسم الثالث عن فرق النصارى ويرد عليها ، فيبطل قولهم في التثليث وفي الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ، ويبطل ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته ^(٣) ويذكر قاضى القضاة في القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفي القسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية . وفي السادس يتحدث عن أسماء الله تعالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثاني ، فيتناول فيه ذكر أسماء الله تعالى بصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة القدرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، وأنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غنى ، وما يتفرع عن ذلك من صفات ^(٤) . ويقول في ختام هذا الجزء : « تم الكلام في التوحيد ، وتتلوه الكلام في العدل » .

الجزء السادس ^(٥) :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب التعديل والتجويز وكتاب الإرادة .

أما كتاب التعديل والتجويز فيقع في ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضى القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يريد أن يبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضيف وواجب مخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفي مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رباً ، مالِكاً ، ناهياً ، حاداً .

ويبين القاضى حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا بد لكى ينزهه عن إرادة القبائح لقبحها أن يبين أن القبائح من الأفعال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتزويه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب ، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح ^(١) .

وأما كتاب الإرادة فيقع في ٣٥١ صفحة ، ويذكر قاضى القضاة في صدره أن شيوخه أبا على وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى يريد في الحقيقة ، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ^(٢) ، وأن إرادته توجد لا في محل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتز أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

(١) انظر النسخين السادس والسابع .

(٢) انظر النسخين الثامن والتاسع .

(١) انظر النص الثاني . (٢) انظر النص الثالث .

(٣) انظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخامس .

(٥) ظهر هذا الجزء في مجلدين : المجلد الأول في التعديل والتجويز بتحقيق الدكتور أحمد قزاد الأهواى ، والمجلد الثاني في الإرادة بتحقيق الدكتور الأب قناتى .

لهذا المعقول أيضاً ، ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا في الأصول فإنه يذكر أنهم اختلفوا في القروع ، مثل القول في بقاء الكلام ، وفي الحكاية والحكى ، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفي أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل في موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويدحض حججهم ، فيرد على « هشام بن الحكم » ومن تبعه ، الذين قالوا إن القرآن صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ، ويعارض « ابن كلاب » ومن تبعه من الكلاية ، في أن كلام الله عز وجل غير مخلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث ، ويناقش الأشعرى الذى قال بأن القرآن قديم ، وقال إنه لا يقال فيه : هو الله ولا غير الله ، ولا هو هو ، ولا غيره ، ويدحض قول « الحشوية » سواء من قال منهم إن القرآن هو الخالق ، ومن قال « هو بعضه » ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه « يوجد في غير مكان » . ومن قال إنه « يوجد في مكان » . وما إلى ذلك ، ثم يقرر « أن الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام محدث ، وأن طريق إثباته متكلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته » .

الجزء الثامن (١) :

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع في ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم في خلق الأفعال وفي مشكلة الجبر

(١) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (صدر) .

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا في أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان « فيما هي » الإرادة . ويتفق القاضى مع شيوخه في أن الله مريد لجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه « لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح » (١) .

أما بالنسبة لإرادة بني الإنسان ، فإن « الواحد منا » كما يقول عبد الجبار — يجد نفسه مريداً للشيء ، ويعلم ذلك حاله باضطراب ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ، وما هذه حاله يستغنى في إثباته عن الدلالة ، وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلبس به من أحوال الحى إلى التأمل (٢) .

الجزء السابع (٣) :

موضوع هذا الجزء هو « خلق القرآن » ، ويقع في ٢٢٤ صفحة . ويبدأ قاضى القضاة الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا في ذلك ، ولكن الذى يذهب إليه شيوخه أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلق (٤) في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء — عليهم السلام — بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخبر ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف

(١) الإرادة ، ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٣) حققه الأستاذ إبراهيم الإيبارى ، (صدر) .

(٤) انظر النص العاشر .

والاختيار . ويذكر أن جميع المعتزلة ، فيما عدا معمرًا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا^(١) .

ويعرض قاضى القضاة فى فصول كتابه العشرين لآراء المعتزلة المتنوعة فى خلق الأفعال ويناقش خصوصهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفقون على تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم : والخلاف فقط فى مدى تأثيرهم فى هذا التصرف ، فمن قائل إنهم محدثوه ، ومن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم — على حد تعبيره — أن الله محدثه بحسب قصده^(٢) . ويذهب قاضى القضاة إلى أبعد من هذا ، فىرى أن تصرف السامى والنائم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذى يقع به فى حال اليقظة^(٣) .

ويرى عبد الجبار أن المقدور الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداهما حادثاً والأخرى قديمة^(٤) .

الجزء التاسع^(٥) :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع فى حوالى ١٠٠ لوحة مخطوطة . ويوجد فيه نقص كبير فى آخره . ويعد هذا الجزء مكملًا للجزء السابق ، بل يظن — لأول وهلة — أنه فصل من فصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه « باب التوليد » ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

ويتناول هذا الجزء الكلام فى أفعال الإنسان وما يجب أن يثبت فعلاً وما يجب أن ينفى عنه ، وفى أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر^(١) ، وفى بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفى أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض فى المحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفى التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفى ما يصح أن يكون سبباً للفعل المتولد وما لا يصح ، وفى أن العلم لا يتولد إلا عن النظر^(٢) ، وفى الصفات التى تتعلق بالتولد وفاعله ، وفى الأسماء التى تطلق على السبب والمسبب ، وفيما يقوله المجبرة فى هذا الصدد .

الجزء الحادى عشر^(٣) :

يقع هذا الجزء فى حوالى ٣١١ لوحة مخطوطة . ويتناول الكلام فى الآجال ، فبرد قاضى القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخى عن المجبرة ومن وافقها من الحشوية من « أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قتل بأجله ، ولا يقدر القتال على أن لا يقتله فى تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله » ، بأن الآجال هى الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق فى ذلك بين المقتول وغير المقتول . ويرى — كما يرى شيوخه — أن للإنسان أجلاً واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلاً أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق كانا سيموتان لو لم يصهما قتل أو غرق^(٤) .

ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام فى الأرزاق ، فيبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم فى الأسعار والرخص

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) حققه الأستاذ الشيخ محمد على النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، (تحت الطبع) .

(٥) انظر النص السابع عشر .

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) انظر النص الرابع عشر .

(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسيد زايد ، (تحت الطبع) .

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البذل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي . أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان ، لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتد به . فكذلك في وقت آخر . وعلى عكس ذلك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم في التكليف ، يبين وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخلق ، ووجه الحكمة في التكليف ، وفي حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفي شروط حسن التكليف ، وفي ماهية المكلف وحقيقته^(١) ، وفي بيان صفات المكلف ، وفي الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف ، وفي جملة ما يقتضى التكليف وجوبه ، وفي الفناء والإعادة ، وفي شروط الأفعال التي يتناولها التكليف .

الجزء الثاني عشر^(٢) :

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع في أكثر من ٥٣٠ صفحة ، ويتكلم في النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئت قل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة ثمرة له . وقد حاول قاضي القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المختلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه التي أثبتت حوله .

ويبين عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، فيراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخير هو المقصود هنا ، كما يقول^(٣) ، ذلك أنه يقوم على التكبير الذي يؤدي إلى الحقيقة .

والنظر يشبه الاعتقاد ، ويخالفه في الوقت ذاته يشبه في أنه يتعلق بغيره ، فإن كان الاعتقاد يتعلق

بالشيء المعتقد فيه ، فإن النظر يتعلق بالمنظور ، ويخالفه في أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التي عليها الشيء ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة للشيء ، بل يبحث فيما إذا كان الشيء على صفة أو على ضدها^(١) .

وتدعو الدواعي والخواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والخواطر عند أبي علي الجبائي ظن أو اعتقاد ، وعند ابنه أبي هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها^(٢) ويصدر النظر - كسائر الأفعال - عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثيراً تارة ، ويكون قليلاً تارة أخرى ، ويخضع للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والقبح .

ويعرض قاضي القضاة هنا إلى ما سبق عرضه في كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلاً أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ، ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحي والإلهام .

ولا يفرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ، والعلم هو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم في شيء ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده^(٣) .

الجزء الثالث عشر^(١) :

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع في ٥٨٠ صفحة ، وينقسم إلى بابين كبيرين هما : اللطف والآلام . ويذكر قاضي القضاة أن الكلام في اللطف

(١) انظر النص التاسع عشر .

(٢) انظر النص العشرين .

(٣) انظر النص الحادي والعشرين .

(٤) حققه الدكتور أبو العلا عفيفي ، (صدر) .

(١) ص ١٨٠ ط .

(٢) حققه الدكتور إبراهيم مذكور ، (صدر) .

(٣) انظر النص الثامن عشر .

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تنبى الشرائع عليه ؛ فمن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول في اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التي أوردها المعارضون ، ثم بنى على ذلك كله الكلام في الآلام ، وهى التي يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعرض عليها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفسدة .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حينما يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف بأنه لطف . وكلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذى يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعى إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعتزلة قد استعملوه فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن القبيح لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعلة المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء (١)

أما الباب الثانى فيتكلم فيه قاضى القضاة عن الآلام فينفى طريقة التنوية في أن الآلام والغموم تقبح لذاتها ؛ وينفى أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية في أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو لإخلال واجب ؛ وينفى كذلك طريقة عبّاد في أنها تقبح إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ؛ ويعارض طريقة المجبرة في أنها تقبح من العباد لموضع النهى ، وتحسن من الله تعالى

لكونه مالكا . ولا يقبل طريقة أبى على - التى تظهر من كتبه - في أنها تحسن من الله تعالى للأعراض فقط ، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الجبار باختصار بعض آراء شيخيه أبى على وأبى هاشم (١) ، يثبت رأيه في الآلام ، فيرى أن الآلام تحسن لانقضاء وجود القبح عنها (٢) .

الجزء الرابع عشر (٣) :

موضوع هذا الكتاب « الأصلح » ، ويقع في حوالى ١٩٨ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هى : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب (٤) ، وأنه في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله . وفي حصر الوجوه التى تقع فيها الواجبات . ثم يبين الوجوه التى تجب عليها المنافع والمضار ، ويبين حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبين أن ابتداء الخلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، فيتكلم عن التكليف العقلى من علم وعمل ، ويبين صفات المكلف ، وفي الجزء الذى يناله . ويدور الباب الثانى حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوبة من الذنوب وينهى عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : « ونحن نبتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأننا قد ذكرنا جملة التكليف العقلى ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل

(١) اللطف ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

(٢) انظر النص الثالث والعشرين .

(٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص الرابع والعشرين .

(١) انظر النص الثانى والعشرين .

بباب الوعيد . وغره . فأخبرناه لنذكره في موضعه .
يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات ^(١)

الجزء الخامس عشر ^(٢) :

يتكلم هذا الكتاب في النبوات ، ويقع في حوالي
٢١٦ ليرة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة :
أولها الكلام في النبوات ، وثانيها الكلام في المعجزات ،
وثالثها الكلام في الأخبار .

وفي الباب الأول يقول قاضي القضاة إن الجنس
الأول من هذا الباب سيتناول الكلام في جواز بعثة
الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ والجنس الثاني في الكلام
في وقوع البعثة ؛ والجنس الثالث في الكلام في نبوة
نبيينا صلوات الله عليه ، ويقول في هذا الجنس ما يأتي :
« . . . وإذا كانت شريعة نبيينا صلوات الله عليه نائمة
لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يدخل في ذلك
الكلام في نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم
يختص بالقرآن الذي هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن
يدخل في ذلك الكلام في كونه معجزاً وفي سائر
ما يتصل به ، ونذكر الكلام في مطاعن المخالفين
والملاحدين في ذلك ، وزوال الشبه فيهما كما يجب أن
نذكر مطاعنهم في الشرعيات » ^(٣) .

ويبدأ عبد الجبار في وصف النبي ، فيقول إن كلمة
النبي مأخوذة من النبوة والنباوة وأن هذه الكلمة لا يقع
فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل في كل
رفعة ، وصارت في الشريعة والتعارف مستعملة في
رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل في رفعة
المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة
مخصوصة استعملت فيها . كما أن الكفر لا يستعمل في

العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدرأ مخصوصاً ، فعند ذلك
يخص بهذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ،
كما أن كلمة مؤمن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم
تستعمل اللفظة بالمعز ، أما إذا همزت فهي مأخوذة من
الإنباء والإخبار والإعلام ^(٤) .

ولا بد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى
ويؤيدها للناس ، ويضحى في سبيلها ، حتى يعطى الحق
ويزهى الباطل ، وهو - في سبيل أدائها - تظهر عليه
المعجزات ^(٥) .

وفي الباب الثاني ، يعلق قاضي القضاة وقوع بعثة
الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس . فعرفة دلالة
المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ،
أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول
في المعجزات . وهذا الموضوع هو الذي تدور عليه
فصول هذا الباب . ويدافع القاضي عن رأيه هذا ،
ويقدم قول من يناقشه في أن كون البعثة فرع على الشيء
المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على
النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف
من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز ^(٦) .

وفي الباب الثالث ، يتكلم قاضي القضاة في
الأخبار ، فيبين حقيقة الخبر وحده وفي صفة الخبر ،
ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذباً ، ويبين أن في
الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

الجزء السادس عشر ^(٧) :

موضوع هذا الجزء هو « إعجاز القرآن » ، وهو
يقع في ٤٣٨ صفحة ، ويحتوي على أربعة أبواب
كبيرة ، هي : الكلام في الخبر ، والكلام في جواز

(١) المرجع السابق ، ص ٣ و .

(٢) انظر النص الخامس والعشرين .

(٣) انظر النص السادس والعشرين .

(٤) حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(١) كتاب الأصلح ، ص ١٩٨ ظ .

(٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الخفيري

وأكله الدكتور محمود قاسم ، (تحت الطبع)

(٣) النبوات ، ص ١ ظ .

نسخ الشرائع ، والكلام في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والخلاص في إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته .

وفيه يقول قاضي القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج من عادة الناس . فعنى قولنا في القرآن : إنه معجز ، أنه يعتذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي قد اختص به^(١) .

ويؤول القاضي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكر ، بأن ذلك لا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين ، لأنه إنما ذكر خلق القرآن ، وقد يجوز أن يكون خلقه معه وقبلة من يعتبر به ، ويصلح بتأمله^(٢) .

وعلى هذا التأويل الذي يراه قاضي القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن في هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن في انصحن الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صريح ، بل هو برهان على ما في التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا بد من أن يخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على يده ، ويجعل معجزة له^(٣) .

ويذكر قاضي القضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دلالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته . وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً ، وأنه

في بابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فاذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيما يختص به من قدر الفصاحة لأثوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم في الفصاحة وقوة الدواعي إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شبهة ، فواجب أن يكون ناقضاً للعادة^(٤) .

الجزء السابع عشر^(٥) :

موضوع هذا الجزء هو « الشرعيات » ، ويقع في ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب ينقص من أوله حوالي أربعين ورقة مخطوطة ، كما ينقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده .

وموضوع هذا الجزء « يلتقي فيه (الأصلان) اللذان سماها الأقدمون : أصل الاعتقاد وأصل العمل . . أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبنياً صلة أصول الفقه - أصول العمل - بأصول الاعتقاد ، وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول . وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . . ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع في تناول الأصول العليا لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاطعها مع أصول العقيدة : يتناول ما قد يجمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتركون التعرض له أحياناً . ويدع التفصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله^(٦) .

ويتناول هذا الجزء الكلام في بيان وجوه معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله بخطابه ، والكلام في

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢) حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(٣) الشرعيات ، المقدمة ، ص ٥ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر النص السابع والعشرين .

الإجماع^(١) ، والكلام في أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام في القياس ، والكلام في شروط العلة وأحكامها ، والكلام في الاجتهاد والكلام في خبر الواحد .

الجزء العشرون^(٢) :

موضوع هذا الكتاب « الإمامة » ، ويقع في حوالي ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام في الإمامة ، والكلام في الصفات التي إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصير به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين ، والكلام في إمامة أبي بكر ومن بعده ، والكلام في التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجري عليها لأجلها ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهامة التي أثار جدلاً ونقاشاً بين المسلمين ، فعلى رأى الشهرستاني : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما مل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما مل على الإمامة في كل زمان ومكان^(٣) .

والاختلاف في الإمامة يبلغ شطر الاختلاف في المسائل الدينية العقدية . يقول الشهرستاني : « وانقسمت الاختلافات بعده (بعد الإمام علي) إلى قسمين : أحدهما ، الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف في الأصول » .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة في رأى « أهل السنة » ، لا تلحق بالعقائد ، وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة :

« وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد^(١) .

ولكن الإمامة في رأى الشيعة لها أهمية كبرى . ويعبر عن هذه الأهمية الشيخ محمد الحسيني آل كاشف الغطاء في كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ، فيقول : « إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين ، هو القول بإمامة الأئمة . . وهو فرق جوهرى أصلى ، وما عدها من الفروق فرعية عرضية ، كالقروى التي تقع بين أئمة الاجتهاد .. كالحنفى والشافعى وغيرهما^(٢) » . والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد في الله ، ولا باعتقاد في الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا باعتقاد في البعث واليوم الآخر ، ولكن الذى أثار الحروب وأسأل الدماء هو حب الاستمتاع بالجاء والسلطان .

وأراد القاضى عبد الجبار أن يضع الأمر في نصابه وأن يبين خطأ الشيعة الإمامية في موقفهم من هذه المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التي يناقشها هي آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً عليها فحسب . يذكر القاضى - في كتاب الإمامة - أن الإمامية مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف على بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به ، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حال التقيّة أن يقول : إنه ليس بإمام ، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كان مصيباً في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين^(٣)

(١) مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١٠٤٦ .

(٢) التفكير الفلسفى في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الشهرستاني ، ومقالات الإسلاميين ، والفرق بين الفرق .

(١) انظر النص الثامن والعشرين .

(٢) حققه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، (تحت الطبع) .

(٣) الشهرستاني ، ص ٢٠ ، طبعة بدران .

لأنه - فيما أعتقد - أول^(١) كتاب يظهر في فلسفة المعتزلة ، فؤلفه معتزلى صميم ، يعبر عن آراء شيوخته ، ويحاول أن يعطى فكرة عنها . وقد كنا ، قبل نشره . نتلمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال ، يعرض آراء المعتزلة ويناقش خصومهم ويحكي شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعتزلة فيما استنوه من منهج في العقائد وعلم الكلام .

٤ - منتخبات من كتاب المغنى

النص الأول

فصل في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رويته بعض الرايين دون غيره . كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ؛ بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرئى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المراتب اختصاص . كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا يحصل بالرائى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن المعلوم لا يضرب بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به . . . فقد يثبت هذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد ، ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع^(٢) .

(١) لا نلنى كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشر فى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

(٢) الجزء الرابع ، ص ٤٩ ط - ٥٣ ط .

وإذا كان قاضى القضاة يناقشهم فى هذه المسائل ويخطئهم فيها ، فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبى بكر رضى الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذى يتلوه فى ذلك عمر ، ثم عثمان ، ثم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة : وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينما يتحدث عنه - فى كتابه المغنى - يقول : « أمير المؤمنين » ، ولا يصف بهذا الوصف أبى بكر أو عمر أو عثمان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسمائهم المجردة . ومع ذلك فإنه يرى شرعية خلافة سيدنا أبى بكر ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقاً مع الزيدية : شيعة اليمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية » أنه لما سئل عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قال : « إني لا أقول فيهما إلا خيراً ، وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً »^(٣) .

وخلافه أبى بكر^(٤) وعمر - فى رأى القاضى - صحيحة شرعية ، ولكن أمير المؤمنين علياً رضى الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقراءة ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه عبد الجبار فى الجزء الأخير من كتاب المغنى .

• • •

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبير أدق هذه هى الأجزاء الأربعة عشر^(٥) التى اكتشفت - حتى الآن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار . وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن مؤلفه . وكتاب المغنى جد خطير ،

(١) الفرق بين الفرق ، للبندادى ، ص ٢٥ ، ط . المعارف .

(٢) انظر النص التاسع والعشرين .

(٣) هذا عدا الجزء الأول الذى أثبتنا أنه ليس من المغنى .

النص الثاني

جاز ذلك ، لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها ولما لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل . على أنه يجب — على قولهم — أن يجوز عليه الموت والآلام ، ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حالة ، لم تحق له العبادة ، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام^(١) .

النص الخامس

الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأشياء ، وبين ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفي لا يستحق للنفس ولا للعالم . والذي قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعله ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؛ لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب^(٢) .

النص السادس

فصل في حقيقة الفعل وحده . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له ، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلاً . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلاً ، ولا المعدوم في حال عدمه^(٣) .

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، وبيننا أن الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبيننا أن الجسم محدث كالتركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فمن أين أن له محدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثاً من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في سائر المركبات^(٤) ؟

النص الثالث

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم (يقتصد المحسوس) يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة الثنوية . وهذا الذي دعاهم إلى إثبات انشيطان قدماء مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازعاً له . فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيننا به أن اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الألم يكون حسناً ، يبطل قول المحسوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه^(٥) .

النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف يجوز أن يقال إنه معبود في الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ و . .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ و ٣١٩ .
(٣) التحذير والتجوير ، ص ٥ .

(١) الجزء الخامس ، ص ٢٢٣ و ، مط .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ و ، مط .

النص السابع

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا يختار القبيح على وجه . يدل على ذلك أن الواحد منا ، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عنهما وقبحهما ، لم يجر أن يختارهما ، نحو أن نعلم أنه إن صدق وعدل توصل إلى درهم يحتاج إليه ، ومتى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يختار فعلهما على وجه . واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبيح كلها . . . ومنها ، أنه تعالى غنى عن فعلها . . . ومنها ، أنه عالم بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه متى كانت هذه حاله ، لا يختار فعل القبيح البتة ؛ ومنها ، أن الذي له ومن أجله لا يختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، وبأنه غنى عنه دون غيره^(١).

النص الثامن

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . . . وما دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض ، كما لو قالوه في العلم القديم^(٢).

النص التاسع

فصل في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة . اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد

لنفسه ولا لنفسه ولا لعله وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة . لأننا لو لم نقل بذلك ، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريداً سبيل ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة^(١).

النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه خبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقلداً ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة ، فكذلك القول في القرآن ؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة ، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق^(٢).

النص الحادي عشر

اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه^(٣).

النص الثاني عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٢) خلق القرآن ، ص ٥ ، ٢٠٨ .
(٣) المخلوق ، ص ٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .
(٢) الإرادة ، ص ١٣٧ .

قصده ، وإنما يختلفون في مرتبة تأتية ، فمنهم من يقول : إنه محدثه ، ومنهم من يقول : إنه مكتسبه : ومنهم من يعلقه بالطبع . ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروري ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها (١).

النص الثالث عشر

فصل في أن تصرف السامى والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته . الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذى يقع منه في حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب في تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته ، في القدر . وكما لا يجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة : من فعل غيره ؟ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه في حال يقظته ؛ لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما يجري ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة (٢).

النص الرابع عشر

فصل في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين . ومما تجب معرفته في هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشيء مقدوراً له عند العدم ، يجب كونه مفعولاً له عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر . لأنه لا مخلو القول فيه ، لو لم يكن لهما جميعاً ، من وجهين : إما أن يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على وجه واحد ؛ أو يقال : إنه يحدث منهما على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني ، لأننا قد دللنا ، في

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهين ، فلو صح حدوثه . منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل (١).

النص الخامس عشر

فصل في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر . وأنه يفعلهما كما يفعلهما . قد بينا فيما تقدم أن الذى يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه . مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ، فيجب أن تكون جميعها فعله . وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه . لم يختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطريقين أن تثبت أفعال الجوارح فعلاً له ، كما تثبت الإرادة فعلاً له . ومتى يعنى كونه فاعلاً لأفعال الجوارح ، والحال هذه ، لزم نفى كونه فاعلاً للإرادة . وفي هذا نفى الفعل أصلاً في الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله في الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه (٢).

النص السادس عشر

... وأما العلم ، فانه يتولد عن النظر ، وقد يجوز أن نفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر . لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن يجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا يحصل له في تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذى حصل في الابتداء ؛ وقد علمنا

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) التوليد ، ص ١٧٤ ظ ، ١٧٥ و .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ؛ وبهذا تعلم الحقائق ^(١) .

النص التاسع عشر

فصل في ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاعتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ، وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها ^(٢) .

النص العشرون

فصل في أن الخاطر كلام دون غيره . الذي قاله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة : إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر : أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : إنه كلام ، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام لم ينب متابه . . . واعلم أن المعتمد في ذلك ، أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً أو اعتقاداً ، لأن ما عداها لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً ^(٣) .

النص الواحد والعشرون

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء ، ساكن

فساد ذلك . فإذا ، قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن تفعل العلم إلا متولداً ، لصح أن تفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يولد الاعتقاد ، وإنما يولد العلم ، لأنه كالجبهة لكونه علماً ^(١) .

النص السابع عشر

الذي يقوله شيخنا ، رحمه الله ، في ذلك (يقصد الآجال) أن الآجال هي الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ؛ فما علمه ، تعالى ، أن موته يحدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلاً لها على جهة التقدير ؛ وإن كان لا يقال الآن أن ذلك أجلهما . ولذلك يمتنعون من أن يدون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبتلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبتلون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون في ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل عليهم ^(٢) .

النص الثامن عشر

فصل في بيان حقيقة النظر . اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه : عن قلب الحديقة الصحيحة نحو المرئي ، التماساً لرويته ؛ وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

(١) النظر والمعارف ، ص ٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٩

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٤

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ و

(٢) الجزء الحادي عشر ، كتاب الآجال ، ص ٥٥ ، ٥٦ و

النفس إلى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبخاً ظاناً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك المعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيد به قولنا : علم ومعرفة^(١).

النص الثانى والعشرون

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيراً فى الألفاظ (يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعللة المكلف) على حد استعمالهم له فى التمكن ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكن إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن التقيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألفاظ — كما بيناه — كالحاجة إلى التمكن ، فالواجب أن يقال ذلك فيها^(٢).

النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها (يقصد الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها . ففى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن القبح وجوهاً معقولة بثباتها وثبات أحدها يقبح القبح ، وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض . فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا

يحسن للنفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح^(٣).

النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب . اعلم أنا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليفرق بينه وبين ما عداه ؟ فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له فى ذلك ، ولنا تدخل استحقاق الذم بفعله فى الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يحذف للشيء بما به يبين من غيره ، والذى به يبين الواجب من غيره ما قدمناه . وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بالألا يفعل ذلك بعينه ، أو بالألا يفعل ذلك إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل فى ذلك كل واجب على اختلاف وجود وجوبه ، لأن لجميع ذلك مدخلا فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب فى حكم الضد للقبح ، لأنه الذى له مدخل فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب مدخل فى استحقاق الذم بالألا يفعل^(٤).

النص الخامس والعشرون

فصل فيما يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا بد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه ، وأن يصبر على كل

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٢) الجزء الرابع عشر ، ص ٤ و .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٢) اللطف ، ص ١٩ .

لظهوره وخروجه عن العادة ، فكل ذلك خلق القرآن أولاً ليس يعلم ، فإذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علماً ؛ وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خارج عن العادة في الوجهين ، فكل ذلك القول في إنزال القرآن ، وكل ذلك بين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله في كونه دلالة ومعجزاً به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ؛ ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكل ذلك وجب تقدمه ؛ ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزاً من جهات على ما بيناه^(١).

النص الثامن والعشرون

فصل في بيان صورة الإجماع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا في الخطاب : إنه يجب أن تعرف كبقية المواضع عليه ؛ ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجماع : حصول مشاركة البعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطراب لا معتبر به ؛ ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم في ذلك واشترائهم فيه في وقت واحد أو أوقات ، كما لا فرق في ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا في أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرها . والحال واحدة في أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعاً منهم ، من حيث اللغة ، أن ذلك حتى أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشترائهم فيه بمنزلة فعل الواحد ، في أنه لا يفيد ذلك ، وبمنزلة كون الكلام خبراً في أنه لا يفيد كونه صدقاً وحقاً . فهو موقوف على الدلالة ، وبخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدق ،

عارض دونه ؛ وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكرناه ، فلا بد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليُلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط . ولو جاز من جهة العقل أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذي له يكون رسولا هو الذي قلناه أولاً ، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة^(٢).

النص السادس والعشرون

الكلام في المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسول فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذي لكونها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأننا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوبها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا ينقض ذلك ما ذكرناه الآن ، لأننا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أننا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه^(٣).

النص السابع والعشرون

... وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان في جبل ، إنه قد لا يكون علماً ، فإذا انصدع الجبل وصار علماً ،

(١) إجماع القرآن ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٤ .

(١) النبوات ، ص ٣ و .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ ط .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة
لتعلقها بالشئ على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيما
يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيما انفرد كل واحد
منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين^(١) .

النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح
للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجماعهم على الرضا
بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فلو لم يكن يصلح لها ،
لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله . لأن الأمة لا تجمع
على خطأ ، والرضا بمن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قيل : فن أين أنه كان إماماً بنفسه ، وهلا
جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائباً عن أمير المؤمنين
جاءياً مجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطراب خلاف ذلك من حيث
ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ،
ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ،
فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ،
وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ،
وبطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا
وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل

ورأى ونسب وغير ذلك . فيجب أن يكون صالحاً
للإمامة .

فإن قالوا : ومن أين أنه كان مؤمناً ، فضلاً عن
أن يكون فاضلاً ، ليصح ما ذكرتم ؛ وهلا كان على
حملة كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ،
نعلم انتقاله إلى الإيمان والتصديق بالرسول فلا يجوز أن
يكون باقياً على حالته ، بل اليقين قد حصل بانتقاله .
على أننا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه
السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز
والشك .

.. وبعد ، فإننا نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه
ويعمدحه على الحد الذي نعلم ذلك في أمير المؤمنين
وغيره ، وذلك يمنع من كونه كافراً . وما ثبت منه
عليه السلام من تسميته « صديقاً » يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة في بابه يدل على
بطلان هذا القول . فأما من يقول : إنه ارتد بعد
الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فأنما بنى هذا القول على
أن الإمامة لأمر المؤمنين بنص جلي ، فإن من وثب
عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك^(٢) .

(١) الإمامة ، ص ١٢٠ و ١٢١ ظ

(٢) الشرعيات ، ص ١٥٣

فهرس المجلد الأول

من

تراث الانسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

رقم الصفحة	الأبطال	رقم الصفحة
٦٦ - ٥٢	توماس كارليل	٣٦ - ٢٢
٥٦٨ - ٥٦٢	الأحياء	٤٤٩ - ٤٣٠
٨٥٧ - ٨٤١	الفزالي	٤٨٩ - ٤٧١
٧٤٤ - ٧٣١	الارشاد	١٠٣ - ٨٨
٦٨٤ - ٦٧٣	الجويني	٥٣٢ - ٥١٧
٨٢٧ - ٨١٦	أزهار الشر	٤٥٨ - ٤٥٠
٢٢٢ - ٢١١	شارل بودليير	١٣٥ - ١١٦
٢٨٥ - ٢٧٦	أشعار مشورة	٣٢٩ - ٣٢٠
٨٤٠ - ٨٢٨	إيفان تورجنيف	٨٠٢ - ٧٩٢
٤١٨ - ٤٠٥	أصول الهندسة	٣٥٢ - ٣٣٠
٤٧٠ - ٤٥٩	إقليدس	١٨٥ - ١٧٣
١١٥ - ١٠٤	الإفادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة	٦٤٠ - ٦٢٨
	والأحوال المعانية في أرض مصر	٧٦١ - ٧٤٥
	عبد القلطيف البغدادي	٨٧ - ٧٧
	الإلياذة	٢٩٦ - ٢٨٦
	هوميروس	٧٦ - ٦٧
	الإمتاع والمؤانسة	
	أبو حيان التوحيدي	
	الأمير	
	مكيافللي	
	البحث عن اليقين	
	جون ديوي	
	البراجمية	
	وليم جيس	
	تاريخ الأمم والملوك	
	الطبري	
	التأملات في الفلسفة الأولى	
	ديكارت	
	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب	
	داود الأنطاكي	
	تشريح القانون	
	ابن النفيس	
	ثروة الأمم	
	آدم سميث	
	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية	
	ابن البيطار	
	الحب والحكمة الالهيان	
	سوينبرج	
	الحكايات	
	لافونتين	
	حكم لارشفوكو	
	لارشفوكو	
	حي بن يقظان	
	ابن طفيل	
	حياة جونسون	
	بوزويل	
	خاتم النبيلونج	
	فاجنر	
	خرافات كريلوف	
	كريلوف	
	دروس في الفلسفة الوضعية	
	أوجست كونت	
	ديوان المتنبي	
	المتنبي	
	رخلة ابن جبير	
	ابن جبير	
	الرد على الدهريين	
	جمال الدين الأفغاني	
	الرسالة	
	الإمام الشافعي	
	الرسالة القشيرية	
	عبد الكريم القشيري	
	رسالة في الطبيعة البشرية	
	ديفيد هيوم	

رقم الصفحة	فن الشعر	رقم الصفحة	روح القوانين
٢٢٥ - ٢٢٢	بوانو	٧١٨ - ٦٩٨	متسكيو
٤٢٩ - ٤١٩	فرويد	٥٠٤ - ٤٩٠	الأساتيقا
٦٠١ - ٥٨٩	قواعد المنهج في علم الاجتماع	٦٥٣ - ٦٤١	كرونتش
٣٦٧ - ٣٥٣	دوركايم	٨١٥ - ٨٠٣	مفر نامه
٢٦٢ - ٢٥١	لسان العرب	٣١٩ - ٣٠٧	ناصر خسرو
١٥٤ - ١٤٧	ابن منظور	٩١٢ - ٩٠١	سوق الأباطيل
٥٦١ - ٥٥٠	اللوياثان «التنين»	٧٩١ - ٧٨١	ثاكري
٧٣٠ - ٧١٩	توماس هوبز	٥١٦ - ٥٠٥	سيرة بني هلال
٢٧٥ - ٢٦٣	المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس	٨٨٨ - ٨٧٠	قصة أبي زيد الهلالي
٤٠٤ - ٣٩٧	جودج باركل	٦٩٧ - ٦٨٥	السيرة المتناظرة
٥١ - ٣٧	مذكرات رحلة حول العالم	٩٠٠ - ٨٨٩	بلوتارك
٣٨٥ - ٣٦٨	داروين	٩٢٧ - ٩١٢	السيرة النبوية
	مرتفعات وذرنج	٩٢٧ - ٩١٢	ابن هشام
	أميل بروتي	٧٨٠ - ٧٦٢	الصور الأخلاقية
	المسالك والممالك	١٣٥ - ١٢٣	لابروير
	الأسطخري	١٣٥ - ١٢٣	ضحى الإسلام
	المسند	١٣٥ - ١٢٣	أحمد أمين
	أحمد بن حنبل	١٣٥ - ١٢٣	الضفادع
	معجم الأدباء	١٣٥ - ١٢٣	أرستوفانيس
	ياقوت الروي	١٣٥ - ١٢٣	طبقات الشعراء
	المغنى	١٣٥ - ١٢٣	محمد بن سلام الجسعي
	القاضي عبد الجبار	١٣٥ - ١٢٣	الطلمس
	مقدمة ابن خلدون	١٣٥ - ١٢٣	ولتر سكوت
	ابن خلدون	١٣٥ - ١٢٣	العالم الطريف
	المكان والزمان والألوهية	١٣٥ - ١٢٣	أولاس مكل
	صويل ألكندر	١٣٥ - ١٢٣	عجائب المخلوقات
	الموسيقى الكبير	١٣٥ - ١٢٣	القزويني
	الفارابي	١٣٥ - ١٢٣	العقد الاجتماعي
	موطأ مالك	١٣٥ - ١٢٣	جان جاك روسو
	مالك بن أنس	١٣٥ - ١٢٣	العين
	نظرية تركيب الذرة	١٣٥ - ١٢٣	الخليل بن أحمد
	ليز بودر	١٣٥ - ١٢٣	فتوح مصر
	النظرية النسبية	١٣٥ - ١٢٣	ابن عبد الحكم
	اينشتين	١٣٥ - ١٢٣	الفتوحات المكية
	يوتويا	١٣٥ - ١٢٣	عن الدين بن عربي
	توماس مور	١٣٥ - ١٢٣	فكرة التاريخ
		١٤٦ - ١٣٦	دوين جورج كولنجود

المؤلفون

رقم الصفحة	أحمد بن حنبل	رقم الصفحة	آدم سميث
المسند (٥٢٤١) ... ١٩٨ - ١٨٦	أرسطوفانيس	ثروة الأمم (١٧٩٠ م) ... ٥٢ - ٦٦	ابن البيطار : أبو محمد عبدالله الأندلسي
الصفادع (٣٨٨ م) ... ٥١٦ - ٥٠٥	الأصطخري = أبو اسحاق بن محمد الفارسي	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (٥٦٤٦) ... ٥٦٨ - ٥٦٢	ابن النفيس = علاء الدين أبو الحسن
المالك والمالك ... ٧٣٠ - ٧١٩	(توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري)	تصريح القانون (٥٦٨٧) ... ٦٨ - ٧٦	ابن جبير : محمد أحمد بن جبير بن سعيد
إقليدس	أصول الهندسة ... ٤٥٨ - ٤٥٠	رحلة ابن جبير (٥٦١٤) ... ٢٣٦ - ٢٥٠	ابن خلدون = عبد الرحمن بن زيد ولي الدين
(عاش في القرن الثالث ق. م)	ألبرت اينشتين = اينشتين	مقدمة ابن خلدون (٥٨٠٨) ... ٢٨٦ - ٣٠٦	ابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك
أميل دوركايم	قواعد المنهج في علم الاجتماع (١٩١٧ م) ... ٥٨٩ - ٦٠١	حي بن يقظان (٥٥٨١) ... ٢١١ - ٢٢٢	ابن عبد الحكم = عبدالله
أميلي بروني	مرتفعات وفرونج (١٨٤٨ م) ... ٥٦١ - ٥٥٠	فتوح مصر (٥٢٥٦) ... ٦١٢ - ٦٢٧	ابن منظور = محمد بن جلال الدين مكرم
أوليس هكنلي	العالم الطريف ... ٢١٠ - ١٩٩	لسان العرب (٥٧١١) ... ٣٥٣ - ٣٦٧	ابن هشام = عبد الملك بن أيوب
إيفان تورجنيف	أشعار مثورة (١٨٨٣ م) ... ٥٣٢ - ٥١٧	السيرة النبوية (٥٢١٣) ... ٧٨١ - ٧٩١	أبو اسحاق بن محمد الفارسي (الأصطخري)
ألبرت اينشتين	النظرية النسبية (١٩٥٥ م) ... ٥١ - ٣٧	ديوانه (٥٥٥٣) ... ٥ - ٢١	أبو الطيب المتنبي
يزويل	حياة جونسون (١٧٩٥ م) ... ٩١٢ - ٩٠١	أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل	أبو حامد محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد
بلوتارك	السيرة المتناظرة (١٢٠ م) ... ٩١٢ - ٩٠١	أبو حيان التوحيدى	الانحاع والموانسة ... ٧٩٢ - ٨٠٢
يوالو	فن الشعر ... ٢٣٥ - ٢٢٣	أبو عبد الرحمن = الخليل بن أحمد	أبو عبدالله = محمد بن سلام الجمحي
يودلير	أزهار الشر (١٨٦٧ م) ... ١٠٣ - ٨٨	أبو محمد عبدالله الأندلسي = ابن البيطار	أبونصر محمد بن محمد = الفارابي
تشارلس داروين	مذكرات رحلة حول العالم ... ١٥٤ - ١٤٧	أحمد أمين	نصي الإسلام (١٩٥٤ م) ... ١٢٣ - ١٣٥

الرسالة	٤١٨ - ٤٠٥
شهاب الدين أبو عبدالله = ياقوت الرومى	
صمويل ألكسندر	
المكان والزمان والألوهية (١٩٣٩ م)	٩١٣ -
الطبرى : محمد بن جرير	
تاريخ الأمم والملوك (٢١٠ هـ)	٧٦١ - ٧٤٥
عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين : ابن خلدون	
عبد الكريم القشيري = عبد الكريم بن عبد الملك بن طحة	
الرسالة القشيرية (٤٦٥ هـ)	٥٩ - ٤٧٠
عبد الكريم بن عبد الملك بن طلحة : عبد الكريم القشيري	
عبد اللطيف البغادى	
الانادة والاعتبار (١٢٩ هـ)	١٢٢ - ١١٦
عبدالله بن عبد الحكم : ابن عبد الحكم	
عبد الملك بن أيوب : ابن هشام	
عبد الملك بن عبدالله : الجوينى بن عبد الملك بن عبدالله	
علاء الدين أبو الحسن = ابن النفيس	
الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد	
الأحياء	٤٤٩ - ٣٠
الفارابى : أبو نصر محمد بن محمد	
الموسيقى الكبير (٢٣٠ هـ)	٨٦٩ - ٨٥٨
القزوينى : زكريا بن محمد بن محمود	
عجائب المخلوقات (٦٨٢ هـ)	٦٩٧ - ٦٨٥
كروثشة	
الاستاتيقا (١٩٥٢ م)	٥٠٤ - ٤٩٠
لابروير	
الصور الأخلاقية (١٦٩٦ م)	٧٨٠ - ٧٦٢
لافونتين	
الحكايات (١٦٩٥ م)	٧٤٤ - ٧٣١
لارشفوكو	
حكم لارشفوكو (١٦٨٠ م)	٦٨٤ - ٦٧٣
مالك بن أنس	
موطأ مالك (١٧٩ هـ)	٢٧٥ - ٢٦٣

الأبطال (١٨٨١ م)	٣٦ - ٢٢
توماس مور	
يوثويا (١٥٣٥ م)	٣٨٥ - ٣٨٨
توماس هوبز	
القوانين أو التنين (١٦٧٩ م)	٢٦٢ - ٢٥١
ثاكرى	
سوق الأبطال (١٨٦٣ م)	٨١٥ - ٨٠٣
جان جاك روسو	
المقد الاجتماعى (١٧٧٨ م)	٥٨٨ - ٥٦٩
جمال الدين الأفغانى	
الرد على الدهريين (١٨٩٧ م)	٨٤٠ - ٨٢٨
جورج باركلى	
المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس (١٧٥٣ م)	٦١١ - ٦٠٢
جون ديوى	
البحث عن اليقين (١٩٥٣ م)	١٨٥ - ١٧٣
الجوينى : عبد الملك بن عبدالله	
الارشاد (٤٧٨ م)	٤٨٩ - ٧١
الخليل بن أحمد : أبو عبد الرحمن	
العين (١٢٠ هـ)	٩٠٠ - ٨٨٩
داوود الأنطاكى	
تذكرة أول الألباب والجامع للمعجب المعجائب	٣٩٦ - ٣٨٦
دوبين كولنجود	
فكرة التاريخ (١٩٤٣ م)	١٤٦ - ١٣٦
ديفيد هيوم	
رسالة فى الطبيعة البشرية (١٧٧٦ م)	١١٥ - ١٠٤
رينيه ديكارت	
التأملات فى الفلسفة الأولى (١٦٥٥ م)	٨٧ - ٧٧
ريتشارد فاجنر	
غاثم التيلونج (١٨٨٣ م)	٨٢٧ - ٨١٦
زكريا بن محمد بن محمود : القزوينى	
سويد نبرج	
الحب والحكمة الإلهيان (١٧٧٢ م)	٨٥٧ - ٨٤١
سيجمند فرويد	
القلق	٤٢٩ - ٤١٩

رقم الصفحة

منتسكيو

- روح القوانين (١٧٥٥ م) ... ٦٩٨ - ٧١٨
ناصر خسرو بن حارث القبارياني ويكنى معين الدين
سفر نامه (٥٣ هـ) ... ٦٤١ - ٦٥٣
نيلز بوهر
نظرية تركيب الذرة (١٩٦٢ م) ... ٣٩٧ - ٤٠٤
ولتر سكوت
الظلم (١٨٣٢ م) ... ٨٧٠ - ٨٨٨
وليم جيمس
البراجمية (١٩١٠ م) ... ٦٢٨ - ٦٤٠
هوميروس
الابلياذة (عاش في أواخر القرن التاسع ق. م) ٣٢٠ - ٣٢٩
ياقوت الرومي
منجم الأدباء (٦٢٦ هـ) ... ٥٣٣ - ٥٤٩

رقم الصفحة

- محمد أحمد بن جبير بن سعيد = ابن جبير
محمد بن ادريس بن العباس = الإمام الشافعي
محمد بن جرير = الطبري
محمد بن جلال الدين مكرم = ابن منظور
محمد بن سلام الحمصي
طبقات الشعراء (٢٣٢ هـ) ... ٦٥٤ - ٦٧٢
محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد
محيي الدين بن عربي
الفتوحات المكية (٦٣٨ هـ) ... ١٥٥ - ١٧٢
معين الدين = ناصر خسرو
مكيافلي
الأمير (١٥٢٧ م) ... ٣٣٠ - ٣٥٢

الباحثون

رقم الصفحة	سعيد زايد	رقم الصفحة	إبراهيم الايبارى
...	المنى للقاضي عبد الجبار	...	العين للخليل بن أحمد
...	شوقي ضيف	...	معجم الأدباء لياقوت الروى
...	ضحى الإسلام لأحمد أمين	...	لسان العرب
...	صوفى عبدالله	...	إبراهيم أحمد العدوى
...	مرتفعات وذرنج لأميل بروننى	...	فتوح مصر لابن عبد الحكم
...	عباس محمود العقاد	...	أبو العلا عفيفى
...	ديوان التنبى	...	الفتوحات المكية لمضى الدين بن عربى
...	عبد الحلیم محمود	...	أحمد إبراهيم الشريف
...	الأحياء للفران	...	السیر المتناظرة لبلوتارك
...	عبد الحلیم منتصر	...	أحمد حمدى محمود
...	الجامع لمفردات الأغذية	...	فكرة التاريخ لكوننجرود
...	الإقادة والاعتبار لمبد القطيف البندادى	...	الاستاتيكا لكروتشة
...	تذكرة أولى الألباب لداود الأنطاكى	...	أحمد فؤاد الأهوانى
...	عجائب المخلوقات للقزوينى	...	البحث عن اليقين لجون ديوى
...	عبد الحميد يونس	...	اسماعيل بسيونى هزاع
...	سيرة بنى هلال	...	نظرية تركيب الذرة لنيلز بوهر
...	عبد الرحمن بدوى	...	أمين الخولى
...	سى بن يقطان لابن طفيل	...	موطأ مالك مالك
...	عبد الرحمن صدقى	...	بول غليونجى
...	أزهار الشر لبودليير	...	تشريح القانون لابن النفيس
...	عبد المنعم الطنامل	...	حسن شحاته سحفان
...	ثروة الأمم لأدم سميث	...	روح القوانين لمتسكو
...	عثمان أمين	...	المقد الايجامى لجان جاك روسو
...	التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت	...	حسين نصار
...	على أدهم	...	رحلة ابن جبير لابن جبير
...	الأبطال لتوماس كارليل	...	زكريا إبراهيم
...	أنهار مشورة لإيفان تورجنيف	...	الوایاتان لتوماس هوبز
...	الأمير لمكافلل	...	زكى نجيب محمود
...	حكم لارشفوكو لارشفوكو	...	يوتوبيا لتوماس مور
...	خرافات. كريلوف لكريلوف	...	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم
...		...	الامناع والموانسة لأبي حيان التوحيدى

رقم الصفحة

محمد يوسف موسى	
الرسالة للإمام الشافعي	٤١٨ - ٤٠٥
محمود أحمد الحفني	
للموسيقى الكبير لقفاراي	٨٦٩ - ٨٥٨
محمود أحمد الشريفي	
النظرية النسبية لايفشتين	٥١ - ٣٧
محمد عثمان نجاتي	
التعلق الغرويد	٤٢٩ - ٤١٩
محمد غنيمي هلال	
الصور الأخلاقية للأوروبي	٧٨٠ - ٧٦٢
محمد محمود الصياد	
المسالك والممالك للأصطخري	٧٣٠ - ٧١٩
محمود قاسم	
دروس في الفلسفة الوصفية لأوجست كونت	
قواعد المنهج في علم الاجتماع لدوركايم	٦٠١ - ٥٨٩
محمود محمود	
الظلم لولتر سكوت	٨٨٨ - ٨٧٠
محمود محمود	
العالم الطريف لألدوس هكسل	٢١٠ -
مصطفى مندور	
طبقات الشراء لابن سلام الحنبل	٦٧٢ - ٦٥٤
نظمي لوقا	
حياة جونودون لبزويل	٢٨٥ - ٢٧٦
سوق الأباطيل للأكري	٨١٥ - ٨٠٣
يحيى الخشاب	
سفر نامة لناصر خسرو	٦٥٣ - ٦٤١
يحيى هويدي	
المناورات الثلاث لجورج باركلي	٦١١ - ٦٠٢
المكان والزمان والألوهية لصمويل اسكتندر	٩١٣ -

رقم الصفحة

علي دزويش	
الحكايات للإفونتين	٧٤٤ - ٧٣١
فن الشعر لبرالو	٢٣٥ - ٢٢٣
علي عبد الواحد وافي	
مقدم ابن خلدون لابن خلدون	٣٠٦ - ٢٨٦
فؤاد زكريا	
خاتم النبيلونجمن لفاجنر	٨٢٧ - ٨١٦
فوفيه حسين محمود	
الإرشاد للجويني	٤٨٩ - ٤٧١
محمد أبو زهرة	
المسند لابن حنبل	١٩٨ - ١٨٦
محمد خليفة التونسي	
تاريخ الأمم والملوك للطبري	٧٦١ - ٧٤٥
محمد صقر خفاجة	
البصافع لأرستوفانيس	٥١٦ - ٥٠٥
الإلياذة لهوميروس	٣٢٩ - ٣٢٠
محمد طاهر الجبلاوي	
الرد على الدهريين لجبال الدين الأفغاني	٨٤٠ - ٨٢٨
محمد علي النجار	
السيرة النبوية لابن هشام	٧٩١ - ٧٨١
محمد فتحي الشنيطي	
البراجمية لوليم جيس	٦٤٠ - ٦٢٨
محمد مرسي أحمد	
أصول الهندسة لإقليدس	٤٥٨ - ٥٠
محمد مصطفى حلمي	
الحب والحكمة الإغنيان	٨٥٧ - ٨٤١
محمد يوسف حسن	
مذكرات رحلة حول العالم	١٥٤ - ١٤٧

مناذ بيع مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعارض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى
الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب
امام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز
ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -
الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوييس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوييس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التملك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (١) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصرية ش ١٤ ، ١١ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف